

VU Research Portal

Tussen verveling en sensatie: Neo-evangelicale revitalisering

Roeland, J.H.

published in

In de Marge
2007

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Roeland, J. H. (2007). Tussen verveling en sensatie: Neo-evangelicale revitalisering. *In de Marge*, 16(3), 32-39.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Van de redactie

Wat gebeurt er met de religiositeit in Nederland? Zes jonge antropologen deden daar de laatste jaren onderzoek naar. Recent presenteerden ze hun bevindingen op een symposium aan de VU. In dit 'special' van 'In de Marge' gaan ze in op de vraag of we in het religieuze landschap in Nederland meer zappers of zieners aantreffen. Een van de begeleiders van het grote onderzoeksproject waaraan alle zes antropologen meededen, cultureel-antropoloog André Droogers, leidt hieronder de zes bijdragen in.

Zappers en zieners: een introductie

André Droogers

Is de wereld van de levensbeschouwing in Nederland tegenwoordig verdeeld in twee categorieën – zappers en zieners? Dat was de vraag die op 30 maart van dit jaar centraal stond op een door VU-Podium georganiseerd symposium. Onderzoekers van het onderzoeksprogramma 'Tussen Secularisatie en Religionisering' (TSR) van de afdeling Sociale en Culturele Antropologie van de VU presenteerden daar hun bevindingen. In dit nummer van 'In de marge' vindt u hun bijdragen terug.

Het TSR-programma is in 2001 opgezet om door middel van promotie- en postdoc-onderzoek de veranderende zingevingsgewoonten en levensbeschouwelijke identiteit van kerkelijken en onkerkelijken in Nederland in kaart te brengen. Het beoogde een aanvulling te bieden op de al ruim voorhanden statistische gegevens. De onderzoekers werkten daarom niet primair met voorgestructureerde enquêtes, maar hielden open interviews, verzamelden levensverhalen en participeerden waar dat mogelijk was in de levensbeschouwelijke bezigheden van de onderzochten. In de praktijk bleek deze methode een gelukkige keuze, enerzijds vanwege de enorme diversiteit die zich nu voordoet en die zich maar moeizaam in percentages laat uitdrukken, en anderzijds omdat de genuanceerde menselijke verhalen achter de cijfers tevoorschijn kwamen.*

In ons land heeft een dramatische ontkerkelijking plaatsgevonden, terwijl tegelijk religie absoluut niet verdwenen is. In de nieuwe situatie lijken sommigen voor anker te zijn gegaan op een betrouwbare oude of nieuwe ligplaats, terwijl anderen niet genoeg lijken te krijgen van hun zwerftocht over de wereldzeeën. Sommigen, de zieners, leven uit een enkel diep inzicht, terwijl anderen, de zappers, zonder moeite de meest uiteenlopende – en soms tegenstrijdige – visies combineren.

Toch blijkt de werkelijke situatie veel ingewikkelder dan deze stereotypen. Uit de verschillende onderzoeken komt naar voren dat mensen, maar ook levensbe-

schouwelijke groepen, heel vanzelfsprekend beide houdingen combineren - al kunnen groepen verschillen in de mate waarin ze hun leden vrij laten in hun keuzes. Het spectrum waarop mensen en groepen zich bewegen bleek veel interessanter dan de polen waar ze zich op oriënteren, of het nu gaat om een ziener – dan wel een zappers-houding, om gevestigde dan wel om geheel nieuwe religieuze repertoires, om het goddelijke boven en buiten de mens dan wel juist diep binnenin, om georganiseerde en geleide vormen dan wel hoogst individuele en vrije. Afhankelijk van tijden, plaatsen en contexten kiezen mensen en groepen min of meer wisselende posities op het spectrum.

De zapper en de ziener huizen dus feitelijk in wisselende mate in ieder van ons. Iedereen beschermt zichzelf tegen de rusteloosheid van de zoeker door van zichzelf te denken dat men redelijk consistent en consequent te werk gaat. De bij elkaar gezapte levensbeschouwing is op zich ook tamelijk systematisch opgezet. Dat blijkt dan vooral uit het beeld dat mensen van zichzelf geven in de verhalen die ze vertellen. Ter vergelijking: We veranderen onze identiteit weliswaar zo ongeveer per situatie, maar hebben niettemin het idee ons hoogst eigen zelf te zijn. Nog sterker: levensbeschouwing helpt mensen zichzelf te zijn, hun zelf te zoeken en te vinden, via iets hogers buiten hen, of dankzij iets in zichzelf, of in een combinatie van beide.

Daarvan getuigen de zes onderzoekers die in dit nummer aan het woord komen, en daarvan getuigen vooral ook de mensen die zij onderzochten. Zo maakt *Hanneke Minkjan* duidelijk dat New Age niet alleen maar bevolkt wordt door zappers. Binnen de stroming van het neo-paganisme beschrijft ze hoe een Nederlandse sjamaan – die overigens zelf zo niet genoemd wil worden – hecht aan de traditie die hij onderkent in een praktijk die in veel culturen voorkomt. Tegelijk laat ze zien hoe hij op moderne wijze uitdrukking geeft aan de ervaringen die ten grondslag liggen aan het sjamanisme, van familieopstellingen tot en met een kostuum van plastic vuilniszakken en bestek uit vliegtuigen.

In de bijdrage van *Rhea Hummel* wordt de levensbeschouwing van schrijvers en beeldende kunstenaars onderzocht. Door middel van het onderscheid tussen vier typen levensbeschouwing laat zij de diversiteit zien. Van één type, dat ze ‘à la carte’ heeft gedoopt, geeft ze een uitgewerkt voorbeeld. In wisselende mate verkennen beeldende kunstenaars en schrijvers nieuwe vormen, die niettemin soms trekken vertonen van repertoires waarvan men afscheid dacht te hebben genomen. Zelfs ‘à la carte’ levensbeschouwing stoelt op bekende repertoires.

De Islam komt aan bod in het artikel van *Martijn de Koning*. Zijn onderzoek betreft geloofsoverdracht aan jongeren. In zijn bijdrage let hij vooral op de rol van het Internet en op wat hij de ‘knip- en plak-Islam’ heeft genoemd. De vermeende vrijheid die het Internet biedt en die lijkt te passen bij een voor onze tijd typerende vergaande individualisering, is betrekkelijk, ook in het geval van moslimjongeren. Er gelden wel degelijk kaders, waarbinnen geselecteerd en betoogd wordt. Tegelijk weten jongeren zich heel creatief en strategisch te bewegen binnen de mogelijkheden van de huidige situatie.

De overige drie bijdragen hebben betrekking op situaties in en rond de kerken. *Kim Knibbe* kijkt daarbij naar de rol van het katholicisme en van alternatieve spiritualiteit in een streek in Zuid-Limburg. Zij benadrukt de rol van katholieke traditionele repertoires en de daarmee verbonden emoties. Tegelijk hebben leken een eigen houding ontwikkeld ten aanzien van het gezag van de clerus en het aanbod van de kerk. Uiteindelijk is hun voornaamste criterium de continuering van het vertrouwde in de sociale en rituele context. Ook de alternatieve spiritualiteit blijkt ingebed in de cultuur en geschiedenis van de regio. In tegenstelling tot wat men zou verwachten, zoeken alternatief spirituelen het goddelijke niet allen binnen zichzelf.

Evangelische jongerendiensten worden belicht in de bijdrage van *Johan Roeland*. Daarbij gaat hij na hoe jongeren omgaan met de bemiddelde en directe ervaring van God. Terwijl ze vasthouden aan geloofsinhouden, zijn ze zappers op het terrein van de beleving, zelfs in die mate dat Roeland spreekt van een cyclus van beleving en verveling. De hang naar een intense emotionele, steeds weer vernieuwde ervaring drijft jongeren in hun zoektocht naar nieuwe belevingen. Op deze wijze weerspiegelt de geloofspraktijk van deze jongeren de in de samenleving en de popsfeer dominante belevingscultuur.

In de laatste bijdrage behandelt *Peter Versteeg* de veranderingen die zich op ritueel terrein hebben voorgedaan, daarbij met name puttend uit zijn onderzoek in spirituele centra die in de marge van de katholieke kerk zijn ontstaan. Er is sprake van een dynamische repertoirevorming, waarin zowel de wens van de enkeling als de voortgaande invloed van tradities terug te vinden is. Gaandeweg is er meer ruimte gekomen voor een rituele praxis waarin de persoonlijke beleving tot haar recht kan komen. Juist de veronderstelde leegte van het ritueel biedt daarvoor de ruimte. Dat gaat ten koste van oude verhalen en hun rol in de liturgie.

Wat deze zes bijdragen gemeen hebben, is de nuancering van de stereotiepe beeldvorming die rond veranderende levensbeschouwing in ons land is ontstaan. Elke auteur laat de keerzijde van de medaille zien. Op deze wijze levert dit themanummer een eigen bijdrage aan de voortgaande discussie over een steeds weer veranderend en mede daardoor fascinerend verschijnsel.

* Voor een uitgebreide wetenschappelijke verantwoording van het TSR-programma zie mijn artikel 'Beyond Secularization versus Sacralisation: Lessons from a Study of the Dutch Case.' In: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 81-99.

Daan van Kampenhout

Geleid door de hulpgeesten en de voorouders

Hanneke Minkjan

Sjamanisme en neo-sjamanisme worden al snel geassocieerd met verre culturen. Bij het woord sjamaan denk je in eerste instantie aan de oude Indiaanse culturen in Noord-Amerika, of de traditionele volkeren in Siberië en Alaska. Dichterbij doen zich echter ook fenomenen voor die zich deels beroepen op en aansluiten bij de oude sjamanen-tradities. In Nederland kan bijvoorbeeld Daan van Kampenhout worden genoemd, die zich als ziener binnen de spirituele stroming van het neo-sjamanisme presenteert. In dit artikel wil ik het neo-sjamanisme in zijn algemeenheid en Daan van Kampenhout als representant van een 'Nederlandse tak' daarvan bij de lezer introduceren. Eveneens zal ik dit thema binnen de context van de 'zappertrend' binnen de new age, waarvan het neo-sjamanisme een onderdeel is, nader onderzoeken.

Neo-sjamanisme

Het neo-sjamanisme behoort tot een van de stromingen van (neo-)paganisme in Nederland.* Kenmerkend voor de verschillende neo-paganistische groeperingen is de verering van de natuur. Zij baseren zich hierbij vaak op voorchristelijke religieuze praktijken en gebruiken. De oriëntatie hiervoor vinden zij in tradities van oude culturen, zoals bijvoorbeeld de Keltische Druïden. Sommige groepen doen aan godinnenverering, geïnspireerd door voorchristelijke Grieks-Romeinse en Keltische heidense religies, terwijl anderen zich moderne heksen noemen.

Binnen het neo-sjamanisme zoekt men aansluiting bij sjamanistische samenlevingen uit alle delen van de wereld. Vooral Siberische en Noord-Amerikaanse indiaanse tradities zijn hier erg populair, maar ook gebruiken van Zuid-Amerikaanse volken worden toegepast. Neo-sjamanen passen traditionele sjamanistische gebruiken, technieken en rituelen van deze meestal niet-westerse tribale culturen aan aan onze moderne westerse samenleving voor genezing van lichamelijke en psychische klachten en voor persoonlijke en spirituele ontwikkeling. Ook het doen van toekomstvoorspellingen door middel van divinatierituelen is erg geliefd. Vaak worden elementen uit de oorspronkelijke context van een cultuur gehaald en op een geheel nieuwe manier binnen de moderne westerse samenleving gebruikt. Het neo-paganisme is een van de populairste vormen van de new age in Nederland. Het komt op de tweede plaats na yoga (Aupers en Van Otterloo: 81).

Traditioneel sjamanisme

Wat maakt het traditionele sjamanisme zo aantrekkelijk voor neo-sjamanen? Binnen traditionele, tribale samenlevingen heeft de sjamaan de functie van genezer, priester en

kunstenaar. De belangrijkste taak van een traditionele sjamaan is het geven van hulp aan leden van de gemeenschap door zieken te genezen of door een crisissituatie te bezweren. De roeping van sjamaan wordt binnen traditionele culturen vaak gevolgd door vrouwen en soms ook door ‘manvrouwen’ (bijvoorbeeld de Berdaches van Noord-Amerika). Sjamanistische gebruiken komen cross-cultureel voor in Centraal en Noord-Azië, de Oeral, Noord en Zuid-Amerika, Oceanië, Afrika en Australië.

De hulp die sjamanen aan hun gemeenschap geven voltrekt zich door in een staat van diepe trance te ‘reizen’ naar transcendente werelden, waar zij contact hebben met hulpgeesten en gidsen. Binnen het sjamanisme leeft het animistische wereldbeeld. Dit wil zeggen dat ervan uit wordt gegaan dat alles in de natuur, bijvoorbeeld planten en dieren, maar ook stenen, bezielde is. Het is mogelijk om hiermee in contact te treden door middel van trancetechnieken.

Gedurende een staat van veranderd bewustzijn treden veranderingen op in de hersenen en het centrale zenuwstelsel. Hierdoor verandert het denken en het tijdsgevoel en wordt de perceptie verstoord en betekenisgeving veranderd. Ook kunnen mensen informatie ontvangen door middel van beelden, gevoelens en geluiden, die het gewone dagelijks bewustzijn overstijgen. Het gevoel kan ontstaan dat mensen in een geheel andere wereld leven. De trancestaat wordt door sjamanen opgeroepen door middel van het geluid van een drum, of van ratels, gezang met lage keelklanken en dans. De drum wordt wel ‘het paard van de sjamaan’ genoemd, omdat deze, zoals het paard in de gewone wereld, de sjamaan begeleidt op zijn reis in verre transcendente werelden.

De figuur van de traditionele sjamaan is een belangrijk rolmodel voor neo-sjamanen. Zowel het beeld van de ‘eerbiedwaardige wijze’, als dat van de ‘nobeles wilde’ die dicht bij de natuur staat, speelt hierbij een rol. De traditionele sjamanistische samenlevingen worden vaak geïdealiseerd als egalitaire gemeenschappen waar een ecologische levensstijl, een gezonde visie van de mens en zijn plaats in het universum, gelijkwaardige sekseverhoudingen en de geneugten van het leven en het lichaam belangrijk zijn. Erg belangrijk binnen het neo-sjamanisme is de natuurbeleving. Het feit dat traditionele sjamanen hiermee een bijzondere relatie hebben spreekt hen aan. Ook vormen de indrukwekkende ervaringen die sjamanen opdoen gedurende hun trance-reizen, waarbij zij bijzondere ontmoetingen hebben met de hulpgeesten, een inspiratiebron voor de neo-sjamanen.

De traditionele sjamaan reist in een trancestaat of gedurende dromen naar verschillende transcendente werelden om er hulpgeesten te ontmoeten. Hulpgeesten kunnen zogenaamde *krachtdieren* of *plantgeesten* zijn, maar ook *hogere gidsen*, zoals engelachtige wezens. Deze hulpgeesten kunnen de sjamaan adviseren, hem helpen bij het genezen of helpen iemands ziel terug te brengen. In het wereldbeeld van de sjamaan kan de ziel van een zieke zijn gestolen door een kwade geest of verdwaald zijn in een andere wereld. Door deze ziel terug te halen en weer in het lichaam te plaatsen kan de sjamaan de patiënt genezen.

Tot het takenpakket van de traditionele sjamaan behoren ook het doen van voor-

spellingen over het weer, de oogst en op handen zijnde rampen en het brengen van zielen van overlevenden naar andere werelden. Dit gebeurt meestal ook door middel van het contact met hulpgeesten.

Daan van Kampenhout

De neo-sjamaan Van Kampenhout kan op twee manieren als ‘een ziener’ worden beschouwd. Ten eerste in de meer letterlijke zin van het woord: als ‘visionair.’ Een visionair is volgens de Van Dale iemand die dingen ziet die op natuurlijke wijze niet waarneembaar zijn. Ten tweede is Van Kampenhout een ziener in de zin van het centrale thema van de studiedag die ten grondslag ligt aan deze special van *In de Marge*: iemand die zich thuis voelt bij een bestaande spirituele stroming: in dit geval het neo-sjamanisme.

Het is typerend voor ‘de visionair’ Daan van Kampenhout, dat hij met het traditionele sjamanisme in aanraking kwam door middel van zijn dromen. In 1979, toen hij 16 jaar was, droomde Daan voor het eerst van menselijke figuren met vreemde gewaden aan. Op zijn 18^e jaar was hij doodziek van malaria en had hij een bijna doodervaring. Gedurende het herstel van deze ziekte droomde hij vaak van dieren en dezelfde vreemde menselijke figuren die hem onbekende dingen leerden. Pas toen hij een tijd later toevallig een foto van een traditionele sjamaan zag, realiseerde hij zich dat de figuren die hem in zijn droom bezochten en onderwezen, sjamanen waren. Hierna is hij zich verder in het sjamanisme gaan verdiepen door het lezen van boeken en door contact te zoeken met sjamanen uit verschillende tradities.

Gewonde genezer

De manier waarop Daan van Kampenhout gedurende een zeer ernstige ziekte in aanraking is gekomen met krachtdieren en helpers in zijn dromen, lijkt op de manier waarop ook traditionele sjamanen tot hun roeping komen. Gedurende hun initiatie genezen zij zichzelf van een ernstige ziekte door middel van een confrontatie met demonische geesten in een veranderde staat van bewustzijn. Hierbij betreden zij het rijk van de dood en chaos waar zij in stukjes uiteengereten worden, om vervolgens herboren terug te keren. In tegenstelling tot de vrije keuze die Daan ervoer, is deze roeping van traditionele sjamanen als ‘uitverkorenen van de geesten’ en de initiatie van lijden, dood en wederopstanding niet vrijwillig. Deze initiatie wordt wel het ‘*shamanic complex*’ genoemd en de sjamaan ‘*the Wounded Healer*’ of ‘*de gewonde genezer*’. Nadat de sjamaan zichzelf heeft genezen door middel van een confrontatie met kwaadaardige geesten en met de hulp van goedaardige geesthelpers, wordt hij geacht ook anderen te kunnen genezen.

Ook binnen het neo-sjamanisme staat het raadplegen van de hulpgeesten centraal. Zij worden geconsulteerd voor advies, genezing of het doen van voorspellingen. Nadat Van Kampenhout in zijn dromen contact had gekregen met verschillende hulpgeesten en krachtdieren, heeft hij zich bekwaamd in verschillende traditionele tradities en

technieken. Uiteindelijk heeft hij ervoor gekozen om sjamanistisch leraar te worden. Bij veel beslissingen in zijn leven zoekt hij contact met de hulpgeesten en vaak krijgt hij raad via zijn dromen.

Van Kampenhout als ziener

Na zijn initiatie binnen het sjamanisme ontwikkelde Van Kampenhout zich tot een 'ziener' in de tweede zin van het woord: iemand die zich binnen een bestaande spirituele stroming thuis voelt. Hij heeft zich ontwikkeld tot een toonaangevende leraar binnen het neo-sjamanisme in Nederland. Hoewel hij zichzelf geen pionier noemt is hij samen met Roelien de Lange van de *School voor Sjamanisme* één van de eerste mensen die in de jaren tachtig het neo-sjamanisme in Nederland heeft ontwikkeld.

Ook dit deed hij op een speciale manier. Nadat hij in zijn dromen door traditionele sjamanen was bezocht ging hij experimenteren met zelfgemaakte sjamanistische kostuums die geïnspireerd zijn op traditionele Siberische kostuums. Traditionele sjamanistische kostuums dienen als opslagplaats van kracht en als bescherming gedurende trancereizen. Zij zijn behangen met symbolen, zoals metalen bellen, schijven die de zon of de maan voorstellen of dieren- of mensfiguurtjes die de hulpgeesten van de sjamaan uitbeelden. Als eindopdracht voor zijn hbo-opleiding textiele werkvormen maakte hij een serie rituele sjamanistische kostuums, drums en andere ceremoniële objecten. Hij wilde weten hoe deze voorwerpen functioneerden en welk effect zij hadden bij het gebruik in sjamanistische rituelen. Met een groep vrienden deed hij een jaar lang experimenten met zelfgemaakte rituelen. In een bos in Drenthe voerden zij bijvoorbeeld een ritueel uit waarbij 'de oermoeder' in een trancetoestand tussen een aantal sjamanistische 'levensbomen' rond danste. Zij wilden hiermee het contact met de krachten van de natuur versterken. Om het sjamanisme in overeenstemming te brengen met onze moderne Westerse maatschappij maakte Van Kampenhout een sjamanistisch kostuum van plastic vuilniszakken en plastic bestek. Hij gebruikte hiervoor plastic bestek van de luchthaven Schiphol, als symbool voor de moderne manier van fysiek door de lucht reizen, in vergelijking met trancereizen.

Hij richtte de *Practice for Shamanism and Ritual* op en begon met het geven van cursussen met sjamanistische technieken, zoals trancereizen om hulpgeesten te leren ontmoeten. Hij schreef verschillende boeken over het neo-sjamanisme. Daarin legde hij onder andere uit hoe mensen trommels en ratels kunnen maken om in trance te raken en beschreef hij verschillende neo-sjamanistische genezingstechnieken.

Ook belichtte hij het belang van het van de Noord-Amerikaanse indianen afkomstige *medicijnwiel*. In het medicijnwiel worden de elementen water, vuur, lucht en aarde verbonden met de windrichtingen. Aan de elementen zijn verschillende kwaliteiten verbonden. Ook zijn er verschillende krachtdieren verbonden met deze richtingen. Later schreef hij een boek over hoe de levensloop van de mens kan worden verbonden met het medicijnwiel en de elementen. Elk van de windrichtingen vertegenwoordigt een van de levensstadia van de mens. Gedurende zijn leven legt de mens dus

een weg af door het medicijnwiel waarbij hij alle kwaliteiten doormaakt. Verder schreef Van Kampenhout ook een boek over relaties. Zijn boeken zijn vertaald in verschillende talen.

Van Kampenhout is echter van mening dat de moderne Westerse mens nooit de gehele essentie van het traditionele sjamanisme kan begrijpen omdat deze verweven is met de manier van leven en de levensvisie van de tribale cultuur. Sjamanistische samenlevingen waren veel meer afhankelijk van en veel meer verbonden met de natuur dan mensen in onze moderne samenleving. Neo-sjamanen richten zich op de constructieve kant van het sjamanisme en passen het aan de moderne levensstijl aan. Van Kampenhout is van mening dat in de moderne wereld het inzicht is verloren van de samenhang van verschillende zichtbare en onzichtbare werelden die onder andere verbonden zijn met de natuur. Doordat het contact kwijt is geraakt is de balans verstoord. Met het neo-sjamanisme wordt de balans weer hersteld.

Voorouders

Voor veel neo-sjamanen neemt het contact met de voorouders net zo'n belangrijke plaats in als voor traditionele sjamanen. Niet alleen levende voorouders, maar ook overleden familieleden uit het voorgeslacht worden gerespecteerd en geëerd. Van Kampenhout heeft het door de Duitse psychotherapeut Bert Hellinger ontwikkelde '*systemische werk van familieopstellingen*,' een therapie waarbij het individu wordt behandeld door zijn familieverhoudingen te veranderen, aangepast met sjamanistische theorieën en technieken. Zelf krijgt hij van overleden joodse rabbi's in zijn voorgeslacht vaak joodse melodieën, *Nigunim* geheten, door. Dit zijn steeds repeterende, woordeloze spirituele melodieën die troost en kracht geven. Evenals in de joodse traditie hoorde hij deze melodieën in meditaties en dromen. Dit komt ook overeen met de sjamanistische traditie.

Bij familieopstellingen wordt ervan uitgegaan dat een familie een energetisch systeem is waarbinnen leden met elkaar zijn verbonden. De voorouders geven aan hun nakomelingen een bepaalde kracht door die door omstandigheden echter kan worden geblokkeerd. Hierdoor kunnen de nakomelingen problemen krijgen. Door representanten van familieleden in een ruimte in een bepaalde opstelling te plaatsen en hierbinnen veranderingen aan te brengen, kunnen de problemen worden opgelost. De patiënt herstelt omdat de energie van de familie waarvan hij of zij deel is, in balans wordt gebracht. Van Kampenhout voegt voor dit herstel van de balans het ratelen, het zingen van krachtliederen en sjamanistische gebeden toe. Ook stelt hij bijvoorbeeld bergen als levende entiteiten, of 'de dood' als abstract begrip op in een opstelling.

'Zappen' binnen new age

Met zijn zienschap is Van Kampenhout zowel binnen het neo-paganisme als de new age-beweging de uitzondering die de regel bevestigt. Kenmerkend voor new agers en

neo-paganisten is namelijk dat zij al 'zappend' op zoek zijn naar een bij hen passende spirituele traditie. Dit doen zij door het lezen van boeken en het bezoeken van workshops en cursussen in new age-centra of bijvoorbeeld bij het jaarlijkse new age '*Eigentijds Festival*' in Vierhouten op de Veluwe. Op dit festival worden veel cursussen aangeboden op het gebied van verschillende spirituele tradities. Ook is het neo-sjamanisme erg populair. Dit is zichtbaar aan de tipi's van de School voor Sjamanisme die in een kring om het meer in het midden van het terrein staan. Deze tipi's verwijzen natuurlijk naar de tenten waar Noord-Amerikaanse indianen oorspronkelijk in woonden.

Door het volgen van de verschillende workshops krijgen de deelnemers een indruk van de verschillende spirituele richtingen die er op het gebied van new age zijn. Spirituele ervaring, opgedaan door sjamanistische trancereizen, door meditatie of visualisaties is hierbij van groot belang. Als zij uiteindelijk de traditie hebben gevonden die bij hen past noemen zij dit vaak 'thuiskomen.' Zij halen eruit wat hen bevalt of gaan anders weer op zoek naar een andere traditie.

Door de populariteit van het neo-sjamanisme worden ook veel sjamanistische technieken en gebruiken samengevoegd met andere stromingen. Zo bestaan er bijvoorbeeld Keltische sjamanen die de Keltische traditie combineren met neo-sjamanistische technieken. Ook worden trancereizen en het medicijnwiel gebruikt binnen sommige vormen van de godinnenbeweging en bij moderne hekserij. Het vinden van een persoonlijk krachtdier wordt bij meditatiegroepen of andere new age-stromingen toegepast. De Noord-Amerikaans indiaanse '*Vision Quest*' waarbij mensen gedurende een bepaalde tijd vastend in de natuur verblijven om door de natuurbeleving visioenen en inzichten in hun levenssituatie te verkrijgen, wordt door verschillende stromingen gebruikt als een op zichzelf staande techniek.

Van Kampenhout is een neo-sjamaan die zoals de Engelsen zeggen '*walks his talk*.' Het neo-sjamanisme is voor hem geen theoretische aangelegenheid of een bijzondere manier om interessante ervaringen op te doen, maar een serieuze levenswijze. In tegenstelling tot sommige andere neo-sjamanen noemt hij zichzelf geen 'sjamaan' uit respect voor de traditionele sjamanen. In navolging van Noord-Amerikaanse indianen die in reservaten een oudere 'adopter' om voor te zorgen heeft Van Kampenhout een oudere joodse dame in zijn flat onder zijn hoede genomen. Hij doet boodschappen voor haar en vult haar belastingformulieren in. Hierbij weet hij zich, geheel volgens het gebruik van zijn traditie, gesteund door zijn visionaire kwaliteiten.

* Neo-paganisme is het onderwerp van mijn promotieonderzoek: Religieuze producenten en consumenten op de neo-paganistische markt: een antropologisch onderzoek naar individuele religie in Nederland.

Literatuur

- Aupers, S. en A. van Otterloo. 2000. *New Age. Een godsdiensthistorische en sociologische benadering*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Bourguignon, E. 1973. "Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness." In: Erika Bourguignon (Ed.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- Eliade, M. 1974 (1951). *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hammer, O. 2001. "Same Message from Everywhere: The Sources of Modern Revelation." In: Mikael Rothstein (Ed.) *New Age Religion and Globalization*. Aarhus: University Press.
- Kampenhout, D. van. 1999. *In de geest van het sjamanisme*. Amsterdam: Bres.
- Kampenhout, D. van. 2001. *Beelden van de ziel. Over de werking van de ziel in sjamanistische rituelen en familieopstellingen*. Amsterdam: Altamira Becht.
- Kampenhout, D. van. 2002. *Ruimte voor relaties. Rituelen, meditatie, oefeningen*. Haarlem: Altamira Becht.
- Linguist, G. 1997. *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Department of Social Anthropology.
- Neckebrouck V. 2003. *Beelden van de sjamaan. Een inleiding tot de studie van Sjamanisme*. Leuven: Davidsfonds/Leuven.
- Tedlock, B. 2006. *The Woman in the Shaman's Body. Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*. New York: Bantam Books.

Internet

Daan van Kampenhout:
www.daanvankampenhout.com
www.eigentijdsfestival.nl
www.soulritual.nl

Sjamanisme/neo-sjamanisme:
sjamanisme.startpagina.nl
www.schoolvoorsjamanisme.nl
www.sjamanisme.org

Paganisme:
www.paganisme.nl
paganisme.startkabel.nl

Wikipedia:
en.wikipedia.org/wiki/Shamanism
en.wikipedia.org/wiki/Neoshamanism
en.wikipedia.org/wiki/Paganism
en.wikipedia.org/wiki/Neo-Paganism

Verborgen religie

Creatieve levensbeschouwingen van
beeldend kunstenaars en schrijvers

Rhea Hummel

Beeldend kunstenaar Riëtte Bode woont en werkt op een afgelegen plek in het noorden van Nederland.¹ Wie haar opzoekt krijgt, naarmate de reis vordert, het gevoel aan het einde van de wereld te geraken. In een klein Gronings dorp werkt de kunstenaar in een eeuwenoud kerkje aan haar beeldend oeuvre, dat sporen vertoont van mythen, volksverhalen, poëzie en muziek. Bode voelt zich verweven met de desolate plek waar ze woont en werkt. Wie haar vraagt naar haar levensbeschouwing, wordt dan ook verwezen naar de ruimte rondom haar. Daar vindt ze inspiratie voor haar werk en daar vindt ze haar religie. Geestdriftig spreekt ze over de indrukwekkende Groningse luchten, de weidsheid van het land en de oeroude geschiedenis die men hier overal om zich heen voelt. Bode's religie vertoont op het eerste gezicht weinig overeenkomsten met traditionele vormen van religie. Zo zal de kunstenaar nooit een kerkdienst bijwonen, leest ze de bijbel niet en moet ze niets hebben van dominees en andere geestelijken. Ze construeerde daarentegen haar eigen levensbeschouwing, net zoals veel andere Nederlandse beeldend kunstenaars en schrijvers dat doen.² Deze levensbeschouwingen worden gekenmerkt door een grote mate van creativiteit. In dit artikel bespreek ik deze eclectische levensbeschouwing, die vaak iets weg heeft van een lappendeken of mozaïek. Ik wil antwoord geven op de vraag of de levensbeschouwing van de geïnterviewde kunstenaars afwijkt van een meer reguliere of traditionele levensbeschouwing. Ik formuleer dit antwoord door eerst een korte omschrijving van de term levensbeschouwing en religie te geven, daarna geef ik een overzicht van de verschillende typen levensbeschouwingen van kunstenaars, één van die vormen diep ik vervolgens verder uit door een case te presenteren en het artikel wordt besloten met enkele conclusies.

Levensbeschouwing en religie

Voor mijn gebruik van de term 'levensbeschouwing' verwijs ik naar de sociologen Hijmans en Smaling (1994). Een levensbeschouwing zien zij als een bepaald soort zingevingssysteem, dat zowel op maatschappelijk als op individueel niveau vorm kan krijgen. Het bepaalde van dit type systeem schuilt in de reflexieve aard ervan. Reflectie vindt bijvoorbeeld plaats over vragen als 'wat is zijn?' en 'wat is goed gedrag?' Als levensbeschouwing begrepen wordt in de betekenis die Hijmans en Smaling eraan geven, dan ligt het voor de hand de term *religie* te reserveren voor levensbeschouwingen waarin mensen zich in hun reflectie laten leiden door het bestaan van een andere werkelijkheid, die als sacraal wordt ervaren. Deze omschrijving biedt een handvat om

de manier waarop kunstenaars in het leven staan te kunnen plaatsen. Hun levensbeschouwing valt te omschrijven als 'believing without belonging' (Davie 1994), 'ietsisme' en soms ook als atheïsme. Over het algemeen kan echter gezegd worden dat het verzet van kunstenaars tegen traditionele vormen van religie groot is. Uiteraard heeft dit consequenties voor de manier waarop zij hun levensbeschouwing vormgeven. Zo is de bijbel geen voor de hand liggende bron en ook andere bronnen vallen af, omdat ze door kunstenaars geassocieerd worden met religie. Vaak echter gebruiken ze wel delen uit traditionele vormen van religie voor het creëren van hun levensbeschouwing. Dat gebeurt echter op een impliciete of verborgen manier. Voor ik op het bovenstaande dieper inga, wil ik eerst het bijzondere karakter van de kunstenaar kort toelichten.

Kleurrijke werelden

Ieder mens is een natuurlijke verhalenverteller, maar kunstenaars zijn buitengewoon goed in het tot uitdrukking brengen van hun ideeën over leven, werk en levensbeschouwing. Op de kunstacademie worden ze hierin dikwijls al getraind, vaak ook kunnen ze bogen op interviewervaring, omdat ze door dag- en weekbladen zijn gevraagd om over hun werk, en vaak ook leven, te spreken. Daarnaast gaan ze creatief om met het overnemen van fragmenten uit egodocumenten van anderen. Kunstenaars koesteren – overigens net zoals veel andere lezers – een voorliefde voor biografieën, autobiografieën, dagboeken en brieven van bijvoorbeeld bekende kunstenaars, wetenschappers, filmsterren, en muzikanten. Deze boeken vormen de ruggengraat van hun levensverhaal en zij weten zo een intrigerend beeld van zichzelf te presenteren - in een vaak bijzondere setting. Nagenoeg zonder uitzondering bewonen kunstenaars opvallend ingerichte huizen en werken zij in uniek ingerichte ateliers. Ze hebben de gave om anderen hun kleurrijke wereld binnen te zuigen. Dergelijke werelden zijn gericht op authenticiteit, eigenheid en creativiteit. Maar hoe authentiek het beeld dat ze van zichzelf en hun levensbeschouwing schetsen in eerste instantie ook lijkt, uiteindelijk zijn er wel degelijk onderlinge overeenkomsten tussen de levensbeschouwingen van kunstenaars aan te wijzen.

Levensbeschouwingstypen

Ik meen dat we vier verschillende levensbeschouwingstypen kunnen onderscheiden. Het eerste type levensbeschouwing kreeg de naam 'Levensbeschouwing à la carte' – verderop in dit artikel presenteer ik een case over dit type. Het tweede type draagt de titel '*Op de hoge*', het derde heet 'Toch ben ik niet alleen' en het laatste levensbeschouwingstype kreeg de naam: 'Want dit alles is mijn religie'. Ik geef nu eerst korte samenvattingen van de laatste drie typen levensbeschouwing en presenteer daarna een case van het eerste type.

‘Op de hoge’

Het levensbeschouwingstype *‘Op de hoge’* is genoemd naar een gedicht van de Nederlandse dichter, toneelschrijver en romanschrijver Willem Jan Otten (1951). Van hem verscheen in 2003 een bundel met de gelijknamige titel.

Op de hoge
Liep augustus op zijn einde,
sloot de badmeester de hokjes af,
fietste neuriënd september in.

Niemand was er dan ook bij
dat ik de plank betrad. Ik was
geblinddoekt als een deserteur.

Dit zijn de stappen bang bang bang.
In het Bosbad op de hoge
zweet men het peentje bangverlang.

De zon stond even laag als ik en stond
op punt van zakken in de grond.
Wie mij naar boven had gebracht?

Ach mijn lief. En ik wist: morgen
word ik wakker maar ontkomen
kan ik niet. Uit de schoonspringdroom

ontwaakt men met de schoonspringdroom.
Ik wist: ik maak ze nu dan dus.
De aanstalten. Ik sta precies

zo hoog als nodig om bevreesd te zijn.
Dit is de togedachte afstand tot
het lussenwevend water doopselzacht.

Het heeft me altijd opgewacht –
maar waarom vrees ik dan ineens het bad
alsof het heel snel leeggelopen is?

Dat zo ik sprong – ik wil, ik wil –
ik vallen zou en niets mij ving?

De kunstenaars die ik tot dit type reken zijn vrouwen, ze leven veelal zonder kinderen in de grote stad en ze hebben een religieuze achtergrond waartegen ze zich niet afzetten. Integendeel juist: ze zijn ‘naar huis teruggekeerd’ (Wuthnow 2002:82). Dit levensbeschouwingstype draagt een poëtische naam, omdat op verschillende niveaus gedich-

ten een belangrijke rol spelen. Poëzie verschaft zo de kunstenaar woorden en beelden die haar in staat stellen om zelf over haar diepste emoties te verhalen. Tekenares Kristy van Bentum vertelt aan de hand van het gedicht 'Op de hoge' over haar religieuze achtergrond en over haar huidige levensbeschouwing. 'Ik heb denk ik al mijn halve leven op die trap gestaan en toen ik jong was echt helemaal bovenaan en ik ben ook wel gesprongen. Of ik ben in het water geboren misschien.' Voorts identificeren de kunstenaars die ik tot dit type reken, zich niet alleen met het werk van dichters of romanschrijvers, maar ook met hun leven.

'Toch ben ik niet alleen'

Het derde levensbeschouwingstype wordt vertegenwoordigd door kunstenaars uit veelal artistieke en intellectuele milieus, die met een ironische blik de maatschappij bekijken. Religie is voor de dommen en 'zingaving' en 'spiritualiteit' zijn niet meer dan holle frasen. Troost vindt men alleen in culturele uitingen, zoals schilderijen, romans en muziek. Die worden omschreven als 'partners' of 'vrienden' en door zich hieraan te laven wordt het alleen-zijn tijdelijk opgeheven. Brieven, dagboeken en (auto)biografieën van collega-kunstenaars en -schrijvers bieden een handleiding om goed te leven. Door te lezen leert men het leven te begrijpen en te doorgronden. De kunstenaars zijn zich hierbij telkens bewust van de geringe tijd die men op aarde doorbrengt. Onze tijd hier moet zo zinvol mogelijk besteed worden, want met de dood eindigt alles.

'Want dit alles is mijn religie'

We maakten aan het begin van het artikel kennis met Riëtte Bode; zij is één van de kunstenaars die ik tot het type 'Want dit alles is mijn religie' reken. Deze kunstenaars geloven dat een filosoof God kan zijn, fietsen of wandelen zien zij als een vorm van meditatie en de natuur biedt hen sacrale inzichten. Ook in het contact met anderen doen zij inspiratie op. Een kerkelijke gemeente boezemt afkeer in, maar een groep gelijkgestemde kunstenaars, dichters, acteurs of zangers biedt iets gelijksoortigs.

'Levensbeschouwing à la carte'

Dit type levensbeschouwing presenteer ik wat uitgebreider. Het kreeg de naam 'Levensbeschouwing à la carte', omdat de vertegenwoordigers ervan hun levensbeschouwing opbouwen uit vele verschillende bronnen die op diverse plekken gevonden zijn. Bovendien gebruikt Ruben Groot, een fotograaf, de term zelf om uit te drukken dat hij graag à la carte kiest, niet alleen in een restaurant, maar ook als het om zijn levensbeschouwing gaat. Opvallend is dat de vertegenwoordigers van dit type hun levensbeschouwing op zeer overtuigende wijze presenteren, zonder veel ruimte voor twijfel of nuances. Deze uitgesproken levensbeschouwing lijkt in direct verband te staan met de boeken die de kunstenaars in mijn onderzoek lezen. Zij voelen zich gesterkt in hun levensbeschouwelijke ideeën, omdat deze ook door anderen – in dit geval de schrijvers van die boeken – zijn verwoord.

De kunstenaars die tot dit type horen, zijn geboren tussen 1969 en 1971 en groeiden op in kerkelijke gezinnen. Tot hun zestiende, zeventiende gingen ze verplicht mee naar de kerk, ze volgden vaak catechisatielessen, maar stopten hiermee toen ze het huis verlieten en voor hun kunstopleiding naar de grote stad vertrokken. Ze koesteren hun religieuze achtergrond niet – integendeel zelfs. De kerk wordt door hen alleen nog bezocht als culturele bezienswaardigheid en religie wordt geassocieerd met dogma's, regels, bekrompenheid en oppervlakkigheid. De vertegenwoordigers van 'levensbeschouwing à la carte' menen dan ook dat religie geen enkele rol meer speelt in hun eclectische levensbeschouwing. De vraag of dit werkelijk zo is wil ik beantwoorden door u nu de case van beeldend kunstenaar Froukje Vredeman te presenteren.

Eclectisch bouwwerk

Vredemans levensbeschouwing is een eclectisch bouwsel. Dit wordt met name duidelijk aan de hand van wat zij leest. De kunstenares combineert verschillende literaire bronnen met elkaar. Ze verbindt het verhaal van een opera met de oosterse filosofie; de ideeën uit het boek *De ontembare vrouw* van schrijfster Clarissa Pinkola Estés met het idee van de Hortus Conclusus en zij ziet de antroposofie als een aanvulling op het atheïsme. Deze tegenstellingen bijten elkaar niet. Juist het tegendeel, ze lijken elkaar aan te vullen. Het leesgedrag van de vertegenwoordigers van 'Levensbeschouwing à la carte' komt al zappend tot stand. Ze lezen verschillende boeken naast elkaar en gebruiken daaruit alleen datgene wat bruikbaar is voor de constructie van hun levensbeschouwing. Verder vermengen ze niet alleen verschillende genres met elkaar, zoals sprookjes en zelfhulpboeken, maar combineren ook hoge met lage literatuur. Op Vredemans boekenplanken staan de sprookjes van Grimm, het oeuvre van Hermann Hesse, de new-ageboeken van Shirley MacLaine en filosofieboeken broederlijk naast elkaar. Ook het taalgebruik van de respondenten van 'Levensbeschouwing à la carte' bestaat uit tegenstellingen. Voor Vredeman is de bron van deze tegenstellingen 'het goede' en 'het kwade', ontleend aan het kerkelijk taalgebruik dat zij sinds haar vroegste jeugd kent. Vredeman groeide op in een hervormd gezin, maar zo rond haar zeventiende besloot ze niet meer mee te gaan naar de kerk. Het lag voor haar dan ook niet voor de hand om kerkelijk idioom te gebruiken. 'Het goede' en 'het kwade' uit het taalgebruik van haar ouders werd omgezet naar een eigen idioom, waarin zij zelf wel vasthield aan deze tegenovergestelden. 'Het goede' veranderde in 'vertrouwen', 'het kwade' in 'wantrouwen'. Deze termen kwam zij tegen in *De ontembare vrouw* van Clarissa Pinkola Estés. Dit boek fungeerde jarenlang als haar bijbel. In het boek wordt de wolfsvrouw gezien als het archetype van de ontembare vrouw. Zij schuilt in elke vrouw en wordt omschreven als de instinctieve natuur van vrouwen, waarnaar ze terug kunnen keren. De wolfsvrouw is voor Vredeman erg belangrijk. Zij heeft de vrouw in gedachten gevisualiseerd en deze vrouw, die ook in Vredeman zelf huist, schenkt haar troost, energie en rust, zo vertelt zij. Waar anderen spreken over een ziel of over een geest, gebruikt Vredeman 'wolvin'. Het boek van Estés gebruikt zij op verschillende manieren; niet alleen ver-

schaft het haar een bepaald taalgebruik, daarnaast fungeert het ook als gids: Vredeman laat het boek op een willekeurige bladzijde openvallen en vindt zo titels voor haar werk. Zo kreeg een van haar beelden een titel mee die twee betekenissen heeft, namelijk ‘terugstromen’ en ‘in zichzelf keren’. Vredeman vertelt daar het volgende over:

Ik vond dat heel goed bij het beeld passen, omdat het een heel erg in zichzelf gekeerd beeld is en in het boek *De ontembare vrouw* stond uitgelegd dat in zichzelf stromen, in zichzelf keren, twee betekenissen kan hebben: een negatieve en een positieve en de positieve is dat je heel erg tot jezelf komt, als zeg maar je innerlijke zelf dat je heel erg in evenwicht met jezelf bent en als negatieve dat je te veel in jezelf zit en het contact met de buitenwereld verliest. En eigenlijk vond ik dat heel mooi, omdat het ook de kern van het werk is.

In deze tweeledige betekenis van ‘in zichzelf stromen’ en ‘in zichzelf keren’ wordt het boek gevolgd. Die twee kanten komen ook naar voren bij een ander beeld van Vredeman, de eenhoorn. Dit beeld gaat over verlangen en ook daar bestaan twee soorten van: verleiding én het verlangen naar een pure, een soort hemelse wereld, vertelt Vredeman. Vroeger werd de eenhoorn vaak samen met een heilige maagd in de Hortus Conclusus (besloten tuin) afgebeeld. Deze omsloten paradijswereld trekt Vredeman aan, omdat er naast onze eigen wereld nog een andere wereld moet zijn. ‘Als je buiten de Hortus Conclusus bent, dan verlang je ernaar om erin te zijn, naar dat pure, dat paradijselijke, maar Adam en Eva verlangden ook naar de appel, die tegenstrijdigheid vind ik heel mooi’. Tussen deze tegengestelden beweegt Vredeman steeds heen en weer.

Andere dimensie

Vredeman heeft haar religieuze achtergrond de rug toegekeerd. Het kerkelijke programma dat ze van huis uit kent, zou geen rol meer spelen in haar eigen levensbeschouwing. Maar de vraag is of dit ook werkelijk zo is. Voor een antwoord op deze vraag kijken we eerst naar de manier waarop Vredeman haar beelden maakt. Ze gebruikt hiervoor een bijzondere techniek. Ze maakt eerst een skelet van ijzerdraad dat ze vervolgens bekleedt met kleine stukjes papier, die ze aan elkaar heeft genaaid of geborduurd. Deze techniek vertoont een opvallende gelijkenis met mediteren. Het borduurwerk brengt Vredeman in een bepaalde rustige sfeer, waarin haar beelden ook verkeren. Beeld en maker maken ze zo deel uit van een andere dimensie. Dezelfde soort verhalen horen we van mensen die mediteren of bidden.

‘Zoek-en-vervang’-levensbeschouwing³

De creatieve natuur van kunstenaars heeft consequenties voor de manier waarop we naar hun levensbeschouwing moeten kijken. De religieuze achtergrond van de kunstenaars lijkt nog steeds de basis te zijn van hun huidige levensbeschouwing – hoezeer zij zich hier ook tegen afzetten. Religieuze sporen zijn impliciet aanwezig en houden zich op het eerste gezicht goed verborgen. Maar wie de levensbeschouwing van

kunstenaars grondig onderzoekt en niet diskwalificeert als bijvoorbeeld een vorm van 'knutselen', ziet dat zij een creatieve en innovatieve manier hebben ontwikkeld waarin traditionele religie vervangen is door een levensbeschouwing die beter past, maar minder authentiek en tegelijkertijd meer religieus is dan in eerste instantie het geval leek. Het veelal onbewuste proces dat hieraan ten grondslag ligt, kan omschreven worden als 'zoeken-en-vervangen'. Vredeman maakt gebruik van een levensbeschouwelijk taalgebruik dat is gebaseerd op religieuze ideeën. Ze bidt niet, maar geraakt door haar werk als kunstenaar in eenzelfde soort sfeer als biddende of mediterende mensen. Opgegroeid in een hervormd gezin, waarin het woord een belangrijke rol speelt, creëerde zij in haar levensbeschouwing ruimte voor boeken en lezen. Nederlandse kunstenaars creëren een kleurrijke, creatieve levensbeschouwing die bij nader inzien meer religieus en traditioneel is dan op het eerste gezicht leek.

Noten

1. De namen van de beeldend kunstenaars en schrijvers die in dit artikel genoemd worden, zijn geanonimiseerd.
2. Met de term 'kunstenaars' heb ik een grote groep mensen op het oog. Ik verwijs naar beeldend kunstenaars (schilders, tekenaars, beeldhouwers, etc.), maar ook bedoel ik er schrijvers van fictie en non-fictie, dichters en essayisten mee. In 2003 en 2004 sprak ik in het kader van mijn onderzoek met ruim dertig van hen.
3. De term is van Becker en De Hart, in het recent uitgekomen SCP-rapport *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (2006). Martijn de Koning spreekt over 'knip-en-plak'-Islam. De term 'zoek-en-vervang'-levensbeschouwing is hierop gebaseerd.

Literatuur

- Becker, Jos en Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland: verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2006.
- Davie, Grace, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford and Malden: Blackwell, 1994.
- Hijmans, E.J.S., *Je moet er het beste van maken: Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen van de Stichting Katholieke Universiteit te Nijmegen, 1994.
- Wuthnow, Robert, *Creative spirituality: the way of the artist*. Berkeley [etc.]: University of California Press, 2001.

Knip- en plak islam

Marokkaanse moslimjongeren, internet
en de scheiding tussen cultuur en religie

Martijn de Koning

'Knip- en plak islam' is een typering voor ontwikkelingen binnen de islam die na de moord op Van Gogh is ontstaan. De term is, in de Nederlandse context, voor het eerst gebruikt als titel van een interview met mij in het NRC Handelsblad in 2004.¹ Ik wilde aangeven dat (radicale) jongeren op internet hun wereldbeeld samenstellen door fragmenten uit allerlei politieke en religieuze teksten te knippen en deze achter elkaar te plakken in een nieuwe tekst of als antwoord op vragen. Jongeren proberen zich met behulp van diverse oude en nieuwe, lokale en mondiale, politieke en religieuze repertoires te verhouden tot hun omgeving. Zij zijn daarbij actieve consumenten die zich met behulp van informatie op internet een beeld vormen hoe hun religie is en zou moeten zijn.

De term is snel overgenomen door bijvoorbeeld beleidsmakers en journalisten. Maar niet altijd in de betekenis die ik er zelf aan wilde geven. De uitdrukking wordt vooral gebruikt in relatie tot radicalisering en in het bijzonder radicalisering via internet. In dit artikel wil ik verkennen hoe het begrip 'knip- en plakislam' nu wordt gebruikt. Daarbij zal ik nagaan welke vooronderstellingen daaraan ten grondslag lijken te liggen. Op basis van mijn eigen onderzoek zal ik duidelijk maken waarom deze vooronderstellingen leiden tot een inadequaat beeld van jongeren en hun religie. Op die manier wordt duidelijk hoe het begrip bedoeld was en dat jongeren niet vrijelijk een islam in elkaar 'knippen en plakken' die losstaat van cultuur en evenmin dat de 'knip- en plakislam' per definitie verbonden is met radicalisering.

Het gebruik van 'knip- en plakislam'

De term knip- en plakislam wordt momenteel – zoals gezegd – vooral gebruikt in relatie tot radicalisering en internet. Zo stelt de AIVD in haar jaarverslag over 2005:

Een nieuwe trend is dat een aantal leden van het Hofstadnetwerk zich bij hun ideeënvorming sterk laten beïnvloeden door radicale opvattingen op internet en/of van radicale imams of onofficiële radicale predikers. Doorgaans beschikken zij niet over een gedegen kennis van de islam, maar stellen zij hun eigen islam samen op grond van losse Koranteksten en de daarbij door hen tot waarheid bestempelde extremistische uitleg. Dit kan worden aangeduid als 'knip- en plak'-islam. Een genuanceerde interpretatie van de islam past niet in het beeld van deze kringen. [...] Op deze wijze kunnen individuen als Mohammed B. bij andere jonge moslims de indruk wekken te beschikken over grote islamkennis, terwijl het feitelijk gaat om een groten-deels eigenstandig samengesteld geloof dat weinig meer van doen heeft met het geloof zoals dat door de overgrote meerderheid van de moslims in Nederland en elders in de wereld wordt aangehangen.

Ook internet biedt zoekende jongeren een schat aan mogelijkheden om hun eigen ideologie samen te stellen. Dit geeft aanleiding tot vormen van 'knip-en-plak'-islam. Als gevolg hiervan vindt radicalisering in Nederland niet langer uitsluitend in de grote steden, maar verspreid over het hele land plaats.²

De Nederlandse Coördinator Terreurbestrijding (NCTb) stelt in 2006:

De ruimte tot het zelf interpreteren van de islam, gekoppeld aan de onwetendheid bij Europese jongeren op godsdienstig terrein en hun gebrek aan kennis van de Arabische taal, leidt tot een relatief simpele, vaak niet-coherente ideologie die het gebruik van geweld tegen andersdenkenden rechtvaardigt. Met behulp van radicale websites en chatsessies ontstaat een radicale 'knip-en-plak'-islam, waarin korancitaten aan elkaar worden geplakt tot een revolutionair pamflet van de wereldwijde gewelddadige jihad.

Op lokaal niveau wordt veelvuldig uit de verschillende radicale en extremistische geschriften geleend en op die manier wordt een eigen ideologisch brouwsel samengesteld, aangepast aan lokale omstandigheden. Het betreft een explosief mengsel van radicaal salafisme en takfir-ideologie, aangevuld met westerse revolutionaire concepten uit de beweging van het politiek gewelddadig activisme, die vaak letterlijk uit internetteksten worden geknipt en aaneen worden geplakt tot een persoonlijke ideologie van de wraak tegen de politieke, economische en culturele hegemonie van het Westen over een verdeelde islamitische wereld.³

Meijer, die onderzoek heeft gedaan naar de vraag of er in Nederland wel plaats is voor moslimscholen, stelt:

Thuis draait het vaak om vaste gedragsregels van wat moet en niet mag. Via internet maken jongeren kennis met een knip- en plakislam waarbij voortdurend dezelfde, radicale Koranteksten worden gerecycled. Juist in zo'n situatie is het belangrijk dat moslimjongeren op school kritisch leren nadenken. Vragen, vragen en nog eens vragen, ook over de eigen religie. Met elkaar de bronnen bestuderen en zoeken naar hun betekenis voor nu. Dat moet het klimaat op school stempelen.⁴

Twee vooronderstellingen lijken in deze stellingnames voortdurend op te duiken. Allereerst dat internet kansen zou bieden aan allerlei radicale groepen om hun boodschap te verspreiden en dat knippen en plakken bijdraagt aan (of zelfs direct leidt tot) radicalisering van jongeren. Het tweede uitgangspunt lijkt te zijn dat jongeren op en met behulp van internet een eigen islam kunnen creëren.⁵ Beide vooronderstellingen kloppen m.i. niet en versluisen meer dan dat ze duidelijk maken. Op basis van mijn eigen onderzoek in Gouda zal ik proberen te verhelderen wat er mis is met deze vooronderstellingen en aan de hand van die kritiek beschrijven hoe ik de term 'knip- en plak-islam' heb bedoeld.

Internet als kruitvat

Internet zou kansen bieden aan allerlei radicale groeperingen (variërend van religieuze extremisten tot radicaal links en rechts) om hun boodschap te verspreiden. Ronselaars zouden vrijelijk mensen (vooral jongeren) kunnen aanspreken via chatsessies om hen

gevoelig te maken voor hun radicale boodschap. Het duidelijkst is dit terug te vinden in het begrip ‘zelfontbranders’ dat gebruikt wordt door de AIVD en NCTb. Zelfontbranders zouden jongeren zijn die op eigen houtje radicale teksten zoeken op internet en daardoor, zonder inmenging van buitenaf, radicaliseren. Een dergelijke opvatting lijkt op het eerste gezicht ver verwijderd van (en is in ieder geval een stuk genuanceerder dan) opvattingen van mensen als Wilders die stellen dat de islam een gewelddadige godsdienst is die mensen per definitie aanzet tot geweld. Toch is er wel verwantschap. In beide gevallen wordt ervan uitgegaan dat bepaalde vertogen leiden tot een bepaald gedrag. Deze vertogen zouden hun eigen logica en kracht hebben. Mensen worden voortdurend voortgedreven door deze vertogen, die zij bijvoorbeeld op internet ook weer reproduceren. Deze vertogen vormen, in deze opvattingen, een essentieel kenmerk van de groep waar mensen deel van uitmaken.

Een dergelijke zienswijze gaat volgens mij mank, aangezien zij geen antwoord kan geven op twee belangrijke vragen. Op de eerste plaats de vraag naar verschillen in radicalisering. Als dergelijke teksten inderdaad zouden leiden tot radicalisering: waarom zijn er dan verschillen in radicalisering? De ene groep radicale jongeren is bijvoorbeeld overtuigd dat het toegestaan is om aanslagen in Nederland te plegen, terwijl andere, eveneens radicale groepen daar juist zeer fel op tegen zijn.

Op de tweede plaats de vraag naar verschillen in geweld. Als de Koran of teksten op internet inderdaad leiden tot geweld of maken dat mensen meer geneigd zouden zijn tot geweld, hoe kunnen de variaties in het geweld waarbij moslims betrokken zijn dan verklaard worden? Het geweld in Afghanistan of in de Palestijnse gebieden is toch echt van een andere orde dan de recente mishandeling van Ehsan Jami. Bovendien zijn de teksten op internet niet alleen gericht op geweld, maar bevatten ook spirituele, politieke, juridische en sociale aspecten (zeker als we de Shari’a erbij betrekken). Soms zijn deze aspecten vreemd aan wat we zo graag beschouwen als de Westerse cultuur (positie van vrouwen, integriteit van het lichaam, geloofsvrijheid), maar lang niet altijd. De vertogen, ook die van jihad sympathisanten, zijn veel rijker en complexer dan gesuggereerd wordt met gebruik van de term ‘knip- en plakislam’. Hoe kunnen dergelijke vertogen dan tot radicalisering leiden? Waarom kiezen sommige jongeren uit het islamitische repertoire allerlei zeer tolerante en liefdevolle teksten en anderen juist allerlei radicale, intolerante teksten?

Natuurlijk spelen bepaalde radicale teksten een rol in het proces van radicalisering. De positie van religieuze en politieke leiders is daarbij echter cruciaal. Dergelijke teksten kunnen worden gebruikt door leiders om hun acties te legitimeren en kunnen bronnen zijn voor langdurige, vaak onbewuste voorkeuren en opinies zoals afgunst, arrogantie, argwaan en intolerantie in de richting van buitenstaanders. De daadwerkelijke religieuze en maatschappelijk-politieke posities en opvattingen van mensen worden echter niet alleen bepaald door religieuze vertogen, maar ook door maatschappelijke en politieke omstandigheden. Stellen dat jongeren niet zomaar radicale teksten moeten ‘recyclen’, maar moeten leren om kritisch na te denken, impliceert dat

moslimjongeren geen actieve consumenten zouden zijn die teksten en filmpjes interpreteren en zich eigen maken. Filmpjes en teksten die verspreid worden op internet, waarbij bijvoorbeeld de Nederlandse soldaten in Afghanistan worden voorgesteld als kruisvaarders tegen de moslims, zijn niet het resultaat van irrationele en onkritische consumptie en productie, maar van een diepgeworteld ongenoegen over de internationale politiek waarin Nederland een rol speelt.

De virtuele islam

In veel discussies over internet zijn diverse soorten doemscenario's te herkennen die lijken op de eerste vooronderstelling, dat internet leidt tot of bijdraagt aan radicalisering. Aan de andere kant zijn er in die discussies ook tal van romantische voorstellingen die we herkennen in de tweede vooronderstelling: jongeren die op internet in alle vrijheid een eigen islam in elkaar kunnen zetten. Vooral op internet zouden jongeren de vrijheid hebben om een eigen beeld van de islam te creëren. De islam zou daarmee onthecht raken van 'reële' mensen en van 'reële' plaatsen.⁶ Een dergelijk idee past bij de enigszins overdreven romantische verwachtingen die veel mensen hadden bij de opkomst van internet: mensen over de hele wereld zouden met elkaar kennis maken zonder belemmeringen en de wereld zou een dorp ('global village') worden.

In een discussie van MSN-groep *Sirat el Mustakiem* over de anticonceptiepill kunnen we zien hoe jongeren op internet zich een idee vormen van de islam.⁷ De structuur van dit soort berichten is meestal dat men een vraag stelt (vaak de vraag of iets *haram* of *halal* is). Mensen zoeken dan vervolgens in verschillende informatiebronnen. Dit kunnen islam-sites zijn zoals *Islam-qa.com* en *Al-Islaam.com*, maar ook boeken of websites van de islamgeleerde Qaradawi of van Nederlandse huisartsen. *Islam-qa* heeft een database waar mensen uit kunnen putten wanneer ze vragen hebben en deze wordt zeer regelmatig geraadpleegd door deelnemers aan MSN-groepen. Een andere belangrijke bron op internet is *Al-Islaam.com*, die over de meest uiteenlopende onderwerpen geraadpleegd wordt. Daarbij gaan veel gebruikers ook uit van hun eigen ervaringen en hun eigen gevoel. Andere belangrijke bronnen die de laatste paar jaar vaak gebruikt worden zijn *Selefiepublicaties.com* en *Al-Yaqeen.com*. Een enkele keer worden fora als *Marokko.nl* gebruikt of niet-islamitische bronnen, maar vaak ook worden antwoorden gegeven zonder bronnen.

Dergelijke teksten lijken soms de status te krijgen van een fatwa (een gezaghebbend advies). Essentieel daarbij is wie het zegt en bij welke groep deze persoon behoort. Jongeren die hun eigen fatwa's maken op basis van teksten van *Selefiepublicaties.com* hebben weinig status onder jongeren die zich oriënteren op teksten van *Al-Islaam.com* of onder degenen die zich richten op teksten van *Supporters of Sjariah* (SOS) een *jihadi* MSN-groep en website. Weer andere jongeren, die zich niet verbonden hebben met één van deze groepen, combineren die verschillende teksten zonder problemen. Dit heeft waarschijnlijk te maken met een ander punt, namelijk het gegeven dat jongeren uitspraken lijken te zoeken die hun meningen bevestigen. Zo wordt er bijvoorbeeld niet

gevraagd of varkensvlees verboden is, maar waarom dat zo is. In een onderwerp over piercings is de titel weliswaar open, maar de schrijver gaat ervan uit dat het verboden is.⁸ Dankzij moderne media is dergelijke kennis niet meer beperkt tot en gemonopoliseerd door enkele individuen. Religieuze teksten kunnen op internet worden opgeslagen en mensen kunnen ermee aan de slag door zelf nieuwe teksten te maken en deze te verspreiden door te kopiëren, te plakken en door gebruik te maken van hyperlinks. Het verspreiden van kennis en het vervaardigen van fatwa's wordt zo een strategie die voor veel mensen bereikbaar is.

De wijze waarop jongeren omgaan met teksten en religieuze autoriteiten op internet, wijst op een ander kenmerk van cyberspace: afstand. Jongeren die autoriteiten zoeken op internet vinden een autoriteit die niet fysiek nabij is, waardoor ze vrijheid hebben om een eigen interpretatie aan de uitspraken van religieuze geleerden te geven. Tegelijkertijd brengt internet zaken dichtbij die ver weg een rol spelen. Door tekstuele verslagen en vooral door foto's en filmpjes zijn beelden van conflicten in Irak, de Palestijnse gebieden, Afghanistan en Tsjetsjenië dagelijks te zien en kan er bij jongeren een vorm van 'verbeelde' solidariteit ontstaan met de ummah (de wereldgemeenschap van moslims).⁹ Deze 'verbeelde' solidariteit gaat gepaard met het idee dat moslims gedeelde belangen en waarden hebben. Dit wordt bijvoorbeeld opgeroepen door het rondsturen van filmpjes en het bediscussiëren van oorlogen in Irak en Afghanistan, waardoor een beeld van een strijd tegen de islam wordt geproduceerd en gereproduceerd.

Deze solidariteit met moslims wereldwijd, is te zien als een reactie op de lokale gevoelde ervaring dat moslims gediscrimineerd worden. Hoewel de situatie van moslims in Nederland natuurlijk een heel andere is dan die in Irak of Afghanistan, worden beiden met elkaar verbonden onder de noemer 'strijd tegen de islam'. Deze strijd wordt niet alleen opgeroepen door acties van de V.S. in Irak of Afghanistan, maar ook door uitlatingen over de islam van mensen als Wilders. Tegelijkertijd wordt in discussies ook de ummah bekritiseerd omdat moslims te passief zouden zijn in de verdediging van de islam. Op die manier wordt geprobeerd moslims te mobiliseren en te activeren om het tij te keren.

Uit bovenstaande schets blijkt dat jongeren niet zomaar wat in elkaar knippen en plakken. Jongeren maken niet zomaar keuzes, maar zij verrichten 'veel autobiografisch werk'.¹⁰ Meer dan andere generaties zijn jongeren gedwongen hun keuzes en die van anderen te beargumenteren en daarover te reflecteren. Jongeren moeten keuzes maken en optimaal gebruik maken van die keuzes. In het geval van moslimjongeren geldt bijvoorbeeld dat zij kunnen kiezen uit andere mogelijkheden om moslim te zijn dan die van hun ouders en dat hun opties beïnvloed worden door de jongerencultuur. Over het algemeen geldt dat jongeren daarbij niet willen breken met hun ouders of met de Nederlandse samenleving, maar er wel afstand van willen nemen. Dat maakt het proces van keuzes maken tot een vorm van koorddans waarbij men verschillende loyaliteiten tegen elkaar moet afwegen.

Via internet zijn er dus mogelijkheden om een vorm van solidariteit te zoeken die bestaande nationale en etnische scheidslijnen overstijgt, maar dit betekent niet dat dergelijke scheidslijnen helemaal verdwijnen. Deze worden mede in stand gehouden door de wijze waarop jongeren op internet anderen zoeken om mee te discussiëren. Jongeren zoeken vooral naar mensen van wie ze verwachten dat ze gelijk gestemd zijn. Door het tekstuele karakter van het medium internet gebruiken mensen vooral stereotypen wanneer zij zichzelf presenteren en anderen inschatten. Er wordt bijvoorbeeld gevraagd of de ander 'Berber' of 'Arabier' is. Men kijkt ook wel naar de nicknames die anderen hanteren. Op deze manier wordt identificatie met anderen versneld en makkelijker gemaakt. Zelfs op internet zijn jongeren daarbij niet vrij in hun uitlatingen. Zeker die websites waar aanhangers van de salafi-bewegingen actief zijn, kennen een streng beheerbeleid. Opvattingen die niet in overeenstemming zijn met hun doctrines worden vaak verwijderd; ook op internet is er dus een vorm van sociale controle.

Slot

Het zoeken van jongeren naar een islam die antwoorden geeft op de vragen van deze tijd, is de kern van het begrip 'knip- en plakislam' en is onderdeel van een proces dat zich bij iedere religieuze groep voordoet wanneer de nieuwe generatie probeert een bestaande religieuze traditie aan te passen aan de eisen en verwachtingen van de huidige tijd. Op deze manier vindt een proces plaats waarbij de jongere generatie zich de islam eigen maakt. In tegenstelling tot hun ouders hebben jongeren van nu de beschikking over internet dat hen de mogelijkheid biedt buiten de sociale structuren van het dagelijks leven om een eigen beeld te vormen van wat islam is en om verbindingen aan te gaan met moslims wereldwijd. Zij kunnen experimenteren met ideeën, op onderzoek uitgaan, vragen stellen en discussiëren over allerlei onderwerpen die ontsproten zijn aan de hedendaagse lokale, nationale en mondiale omgeving. Etnische en religieuze scheidslijnen verdwijnen niet op internet, ze werken wel op een andere manier dan buiten internet.

Een 'knip- en plakislam' is niet per definitie de motor van radicalisering en is ook niet radicaal in zichzelf. In het proces van productie en consumptie van teksten interpreteren jongeren een boodschap op basis van praktijken en ervaringen in hun eigen leefwereld. Hierdoor verandert de oorspronkelijke boodschap altijd omdat dergelijke vertogen toegepast en zinvol moeten worden gemaakt voor de huidige politieke, religieuze, sociale, economische en politieke omstandigheden. De 'knip- en plakislam' is het resultaat van het zoeken van moslimjongeren naar een manier om zich te verhouden tot die huidige maatschappelijke, religieuze en politieke omstandigheden. De 'knip- en plakislam' is geen islam die losstaat van de omringende cultuur en allerlei oude en nieuwe tradities, maar één die nauw verbonden is met de veranderende culturele omgeving van jongeren. Een 'knip- en plakislam' is geen verklarende factor, maar juist een fenomeen dat vragen oproept die onderzocht moeten worden.

Noten

1. NRC Handelsblad, 27 november 2004, p. 38 ('Hoe jonge moslims in Nederland hun radicale wereldbeeld samenstellen – De 'knip- en plak-islam'). Interview met Margriet Oostveen.
2. AIVD 2006: 27 en 42.
3. NCTb 2006: 33 en 45.
4. Meijer 2006. Fragment is afkomstig van: Reformatorisch Dagblad-14-09-2006 - „Moslimschool moet aanzetten tot nadenken”
5. De term 'knip- en plakislam' lijkt ook iets denigrerends te hebben gekregen. Alsof jongeren zonder enig historisch-religieus besef een islam in elkaar 'knutselen' die eigenlijk niet echt serieus te nemen is.
6. Vgl. Dawson 2004: 80-81.
7. MSN groep SiratElMustakiem, 26-11-2004.
8. Marokko.nl, 23-09-2004.
9. Bayat 2005: 904.
10. Du Bois Reymond (e.a.) in Bartels 2001b: 56.

Literatuurlijst

- AIVD 2006. *Jaarverslag 2005*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Bartels, E. 2001. "Die hoofddoek is mijn eigen keuze", in E. Bartels, A. v. Harskamp and H. Wels (eds.), *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, pp. 46-59. Delft: Uitgeverij Eburon.
- Bayat, A. 2005. 'Islamism and Social Movement Theory', *Third World Quarterly*, 26(6): 891-908.
- Dawson, L. L. 2004. 'Religion and the Quest for Virtual Community', in L. L. Dawson and D. E. Cowan (eds.), *Religion Online: finding faith on the internet*, pp. 75-92. New York, London: Routledge.
- Koning, Martijn de 2007. *De 'Zuivere' Islam. Identiteit, geloofsbeleving en radicalisering van Marokkaanse jongeren*. Amsterdam: Bert Bakker. (nog te verschijnen)
- Meijer, W. A. J. 2006. *Traditie en toekomst van het islamitisch onderwijs*. Amsterdam: Bulaaq.
- NCTb 2006. *De gewelddadige jihad in Nederland. Actuele trends in islamistisch-terroristische dreiging*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

Geloof in het vertrouwde

Zappen en Zien in Zuid-Limburg

Kim Knibbe

De afgelopen jaren heb ik etnografisch onderzoek verricht in Zuid-Limburg. Ik wilde nagaan welke veranderingen zich hebben voorgedaan in de religieuze praktijken en morele oriëntaties in die streek. Een deel van de resultaten van dit onderzoek is terecht gekomen in een boek waarop ik in maart 2007 aan de VU gepromoveerd ben.* In dit artikel ga ik na of er in Zuid-Limburg sprake is van religieus ‘zappen’ en van religieus ‘zien’.

De afgelopen decennia is er veel veranderd in Zuid-Limburg. Hoewel veel mensen wel katholiek zijn, en het katholicisme vaak onlosmakelijk is verbonden met het dorpsleven en het familie-leven, heeft de kerk veel van haar macht en massa verloren. Hoewel nu ook de ‘hardcore’ aanhangers van de secularisatie-these toegeven dat religie nooit helemaal zal verdwijnen. Maar, zo stellen zij, het zal hoogstens blijven voortbestaan als individuele ‘hobby’ en is daarom van geen maatschappelijk belang.

Betekent dit dat mensen steeds meer individualistisch zappen? Mijn bevindingen zijn dat de geschiedenis van het katholicisme in de regio nog steeds zeer bepalend is voor het hedendaagse Limburg en dat mensen er in verschillende situaties op teruggrijpen. Dit zijn historisch en cultureel bepaalde patronen die niet af te doen zijn als vrijblijvend zappen, integendeel, er zijn sterke emoties mee gemoeid. Tegelijkertijd is er ook ruimte ontstaan voor alternatieve spiritualiteit. Ook deze alternatieve spiritualiteit is historisch en cultureel ingebed in het lokale leven en niet slechts te begrijpen als ‘individuele hobby’.

In het onderstaande wil ik ingaan op de vraag hoe deze vormen van religiositeit begrepen kunnen worden vanuit deze lokale context en vanuit de maatschappelijke ontwikkelingen de afgelopen decennia en hoe we deze vormen van religiositeit zouden moeten karakteriseren, vooral in termen van morele oriëntatie. Daartoe ga ik eerst in op wat wel wordt aangeduid als het spectrum dat loopt van ‘vage religiositeit’, tot New Age, alternatieve spiritualiteit en het circuit waaruit ook Jomanda voortkomt. In het tweede deel zal ik verder ingaan op de rol die het katholicisme nog altijd speelt.

Bidden in het bos

Een neo-conservatieve pastoor met wie ik in de loop van het onderzoek sprak, dreef een beetje de spot met wat hij zag als ‘vage’ religiositeit: ‘mensen zeggen altijd dat ze niet naar de kerk hoeven om te bidden. Dat ze dat in het bos doen, als ze gaan wandelen. Maar waarom zie ik dan geen bussen vol met mensen naar het bos gaan?’ Zijn retorische vraag, bedoeld om zijn eigen standpunt te ondersteunen, werkte niet helemaal. Want inderdaad: de wegen in het Heuvelland van Limburg zitten op zondag

verstoep met auto's vol met gezinnen die gaan wandelen. Op sommige plekken, op mooie dagen, wandelen mensen haast in ganzenpas. Niet te vergelijken wellicht met de massale bedevaarten van vroeger. Maar niettemin wel heel veelzeggend.

In mijn proefschrift stel ik dat er twee zaken belangrijk zijn om de hedendaagse religiositeit in Limburg te begrijpen: 1) ambivalentie ten opzichte van religieus gefundeerd gezag, of dat nou geïnstitutionaliseerd is of niet, en 2) de gerichtheid op het continueren, voeden, beschermen en 'gezond houden' van de vertrouwde wereld (gezin, familie, lokale gemeenschap, de band met vorige generaties, het landschap en de plek).

Alternatieve spiritualiteit

Sinds begin jaren negentig lijkt overal in Nederland interesse voor alternatieve spiritualiteit op te leven. Elke stad heeft tegenwoordig wel een winkel in New Age boeken, ook in Zuid-Limburg. In de media wordt er ook steeds meer aandacht aan besteed. In de NRC gaat het over 'ietsisme', de glossy's hebben het over Zen, wellness en Happiness. Cultuurcritici, filosofen en sociale wetenschappers zien hierin vaak een antwoord op de voortgaande individualisering, het maatschappelijke proces dat mensen welhaast dwingt een individu te zijn en daarmee om het goddelijke in zichzelf te zoeken. Maar uit de Privé, de Telegraaf, de commerciële tv-zenders (Char! En vóór Char, Jomanda) en de lokale gratis zondagsblaadjes blijkt een heel ander soort interesse in alternatieve spiritualiteit. Enerzijds spelen deze media in op een soort sensatie-zucht, een oernieuwsgierigheid naar het paranormale: bestaan er echt engelen, geesten, geleidegidsen enzovoort? En hoe zou je dat kunnen bewijzen? Nieuwsgierigheid dus juist naar het goddelijke *buiten* het zelf. Bovendien blijkt dat mensen hier om veel concretere redenen mee bezig zijn dan de hoogopgeleide, gestresste professionals die je in de duurdere New Age centra aantreft: het overlijden van een dierbare, werkloosheid, familie-drama's enzovoort.

In deze vorm van alternatieve spiritualiteit doet een veel oudere tak van de Romantische traditie (waartoe ook New Age behoort) zich gelden: die van het spiritisme. In Nederland, en ook in Limburg, heeft deze traditie zich sinds eind negentiende eeuw verankerd via zogenaamde 'spirituele verenigingen', al dan niet verenigd onder de koepel van Harmonia (er doen zich nogal eens splitsingen voor). Hoewel deze spirituele verenigingen vroeger gedomineerd werden door leden van de hogere klassen die zich vanuit een wetenschappelijke interesse met dit fenomeen bezighielden, worden zij nu bevolkt door mensen uit de lagere klassen of lagere middenklassen: arbeiders en kleine ondernemers.

Buiten de media, in het concrete sociale leven, kan men zich op verschillende manieren bezighouden met alternatieve spiritualiteit in Zuid-Limburg, maar ook elders in het land. Er zijn paranormaal-beurzen, er zijn allerlei 'spirituele verenigingen' en er zijn natuurlijk de boekwinkels. Op al deze plekken treft men vaak dezelfde mensen aan, dezelfde netwerken van specialisten. Vooral de spirituele verenigingen zijn

instrumenteel in het creëren en in stand houden van lokale netwerken, via leerling/leraar relaties en natuurlijk via specialist/klant relaties.

Al deze plekken kenmerken zich door een zeer vrijblijvende relatie tussen de specialisten en de geïnteresseerden. Het maakt niet uit of je gelooft of niet, integendeel. De specialisten gaan er vanuit dat mensen overtuigd moeten worden, en gebruiken daarvoor alle middelen die zij hebben. Een van die middelen zijn aurafoto's. Ik ga hieronder dieper op in, enerzijds om te illustreren hoe dit 'repertoire' wordt gebruikt om te moraliseren (Ver = beter), anderzijds om iets te laten zien over de ambivalentie ten opzichte van religieus gezag die in de relatie van specialist en consument op een paranormaal-beurs besloten ligt (de zappende consument).

Ver = beter

'Hoe ver je bent' is een continu onderwerp van gesprek bij de mensen die achter de tafeltjes zitten op zo'n beurs, en de mensen die vaker naar een medium gaan of zelf bezig zijn hun paranormale vermogens te ontwikkelen. Ze gaan er namelijk vanuit dat ieder mens een bepaalde ontwikkeling moet doorlopen, door vele verschillende incarnaties heen, om uiteindelijk steeds dichterbij 'de bron' of 'het licht' te komen. Wanneer je doodgaat, kom je terecht in een van de verschillende spirituele sferen, en van daaruit ga je terug naar de aarde om opnieuw geboren te worden. De hemel is dus hiërarchisch ingedeeld: elke keer dat je doodgaat, kun je een treetje hoger komen totdat je het hoogste niveau hebt bereikt, waar alles één is. Een ver mens is natuurlijk ook automatisch een 'beter' mens.

Dit wordt ook uitgedrukt in de kleuren die worden toegekend aan de chakra's, een regenboog van donkerrood (de 'onderbuikgevoelens') naar diep-paars. Aan de hand van de kleuren van iemands aura kan dus worden afgelezen hoe die in het leven staat. De waarde-oordelen die verbonden zijn aan het interpreteren van aura's sluiten goed aan op algemene culturele beelden met betrekking tot het goede, maar hebben ook sterk betrekking op de relaties van een persoon met anderen.

Dit soort spiritualiteit wordt dus vaak sterk betrokken op de sfeer van het vertrouwen en dan vooral op relaties, om te reflecteren op problemen, om na te denken over hoe je de ontwikkeling van anderen zou kunnen bevorderen. Na de bijeenkomsten van de spirituele vereniging die ik bijwoonde tijdens mijn veldwerk werden dit soort foto's vaak besproken. De meest spannende vraag was vaak of er 'gidsen' in de aura te ontdekken waren: sterke lichtpuntjes die aangeven dat iemand van 'gene zijde' jou begeleidt: vaak een overleden dierbare.

Dit wereldbeeld zie je ook terug bij bijvoorbeeld Jomanda, die in de jaren negentig duizenden bezoekers per week trok die hoopten op een 'spirituele operatie' door overleden artsen en verpleegsters van 'gene zijde'. Zij zegt zelf dat zij een incarnatie is van een engel uit de vierde sfeer. Dat is dus heel 'ver'.

Zappen en consumentisme

Op het moment dat een nieuwsgierige bezoeker op een paranormaalbeurs zo'n foto laat maken betekent dat natuurlijk niet dat die persoon daar ook onvoorwaardelijk in gelooft. Dit wereldbeeld is iets dat je je slechts langzamerhand eigen kunt gaan maken, het begint meestal met scepticisme en ongeloof. Juist de vrijblijvende relatie van dienstverlener en consument stelt mensen in staat om zich vrij te blijven voelen. In een kerk wordt er sociale druk op je uitgeoefend, worden er eisen gesteld, maar hier betaal je gewoon en staat niets je in de weg om het gewoon als een lollige grap te beschouwen. Hieruit blijkt de ambivalente relatie ten opzichte van religieus gefundeerd gezag, die nog veel sterker terugkomt wanneer het over de relatie tot de katholieke kerk gaat: men is er gevoelig voor, maar men wil het op veilige afstand houden. Mensen 'kopen' als het ware hun vrijheid.

Toch wordt in de interactie tussen de persoon die deze foto's interpreteert en de consument meestal een intersubjectieve interpretatie van de werkelijkheid gecreëerd die langer blijft hangen. De meeste mensen geloven wel in 'iets' meer. De aurafoto's, met hun kleuren, de meetapparatuur waar je je handen op moet leggen, zijn ook erg overtuigend. Zonder er bewust een beslissing over te nemen, hebben dit soort ideeën dus een grotere invloed dan men op het eerste gezicht zou denken. Zij worden op allerlei manieren een klankbord om over het leven na te denken. Bovendien zijn deze ideeën steeds meer gemeengoed. Hoewel Jomanda een schok was voor intellectueel Nederland in de jaren negentig, bleek ze een onvermoed groot potentieel aan te spreken, hetzelfde potentieel dat door paranormaalbeurzen, Char, enzovoorts wordt aangesproken.

Toch moet hierbij ook een kanttekening geplaatst worden. Want hoewel Jomanda voortkomt uit dit circuit, is er een groot verschil tussen haar en de mediums, paragnosten, magnetiseurs, tarotkaartenleggers enzovoort die ik tijdens mijn veldwerk tegenkwam. Jomanda ontmoedigt mensen om zelf contact te zoeken met gene zijde, terwijl mensen die zich serieus willen verdiepen in alternatieve spiritualiteit, dat juist heel graag willen ontwikkelen. *Zappen dient ontwikkeld te worden tot zien.*

Ambivalentie ten opzichte van de kerk

Als mensen al zappend en steeds helderziender door het leven kunnen gaan, waarom zouden zij zich dan nog katholiek blijven noemen? Wat willen zij nog met de kerk? Vrijwel iedereen die ik sprak in Limburg was het erover eens dat de moraal van de kerk achterhaald is. Vrijwel niemand richt zich tot de kerk voor morele oriëntatie.

Uiteraard hoort daar enige historische achtergrond bij. Binnen de katholieke kerk is erg veel veranderd: ten tijde van het Tweede Vaticaans Concilie en het pastoraal concilie te Noordwijkerhout gingen de Nederlandse katholieken voorop in het liberaliseren, net zoals ze tot de jaren vijftig voorop hadden gelopen in de strikte naleving van de katholieke moraal, wat een perfectionistisch georganiseerde zuil had

opgeleverd. Er was buiten de kerk voor een katholiek in de lokale dorpsgemeenschappen in Limburg letterlijk geen heil, want in Limburg was er simpelweg geen domein van de samenleving dat niet gedomineerd werd door de alliantie tussen de kerk en lokale elite.

Tijdens mijn onderzoek bleek dat de vooroorlogse generatie terugkijkt op deze veranderingen in de kerk als iets dat hen van boven werd opgelegd, niet als een natuurlijke en onvermijdelijke reactie op de benauwde jaren vijftig, zoals veel progressieve geestelijken en hoogopgeleide katholieken dachten. Zij hadden gewoon zo goed mogelijk geleefd, en ineens zei men dat het allemaal niet had gehoeven. Tegelijkertijd wil niemand terug naar vroeger (althans, het is een kleine minderheid die dat wel iets lijkt), toen meneer pastoor en de notabelen deden alsof ze het geweten van de mensen vormden. Niemand wil de pas verworven vrijheid en zelfstandigheid in morele kwesties opgeven, en men reageert fel op neoconservatieve pastoors die 'de klok willen terugdraaien'.

De verhouding van mensen in de lokale gemeenschappen tot de kerk is nu uiterst ambivalent. Men heeft de kerk nodig, maar houdt haar tegelijkertijd op een veilige afstand van de vertrouwde sfeer. De last van het verleden, toen de kerk een zwaar stempel op drukte op het leven in de dorpen en zelfs op het gezinsleven, speelt nog steeds een belangrijke rol, evenals de polarisering tussen progressieve katholieken en neoconservatieve geestelijken sinds de aanstelling van bisschop Gijsen in 1972. Welke rol dit alles speelt, wordt vooral duidelijk uit informele gesprekken en roddel.

Continuïteit met het vertrouwde

Tegelijkertijd bleek ook dat de katholieke rituelen juist belangrijk waren voor het in stand houden van de sfeer van het vertrouwde. Wanneer ik mensen interviewde over hoe zij tegenover de kerk stonden, zeiden ze meestal in eerste instantie dat zij er niets mee te maken hadden. Maar dat ze 'toch' hun kinderen lieten dopen en de communie doen. Dat woordje 'toch' kwam heel veel voor. De rituelen van doop, communie, sterven en begraven zijn belangrijk om continuïteit aan te geven met het verleden, met de geschiedenis van de eigen familie, met de geschiedenis van de lokale gemeenschap. De continuïteit dus met het 'vertrouwde'. Zouden mensen het zonder deze rituelen moeten doen, dan zou dat een breuk betekenen, en daarmee een klap in het gezicht van de ouders en soms ook de gemeenschap: blijkbaar is het bekende, het vertrouwde, niet goed genoeg. In het verleden waren dit significante gebeurtenissen in de sfeer van het vertrouwde, en daarom zijn zij dat nu nog steeds, of soms zelfs opnieuw.

Het probleem is echter, dat de meeste mensen niet meer volgens de moraal van de kerk leven, en maar weinig binding hebben met hun parochiepriester. En pastoors protesteren begrijpelijkerwijs vaak dat zij niet willen vervallen in een 'u vraagt, wij draaien' vorm van kerk-zijn. Door liberale katholieken wordt er meestal wel een oplossing gevonden om de onderliggende wens van mensen te vertalen naar een

religieus kader en er ritueel vorm aan te geven. Neoconservatieve pastoors worden over het algemeen gezien als ‘moeilijker’ en strenger. Zij zien de kerk als hun eigen domein waar de leek zich in te voegen heeft in een tijdloze liturgie. Sinds de aanstelling van Gijsen zijn liberale clerici en pastors gemarginaliseerd in het bisdom. Desondanks hebben zij op verschillende plekken hun eigen niche weten te creëren en in stand houden, en worden zij door vele zeer gewaardeerd.

Je hebt de ‘officiële kerk’ en je hebt de ‘onofficiële praktijken’ daaromheen. Dat verschil is nog altijd belangrijk. En dat is ook de reden waarom de kerk in de morele oriëntatie van mensen in Limburg in eerste instantie op een veilige afstand van de eigen leefwereld wordt gehouden. Sleutelwoord hier is veilig. Tegelijkertijd zijn de rituelen van de katholieke kerk belangrijk voor het in stand houden van de vertrouwde sfeer, in dit geval niet alleen die van de familiebanden maar ook de link met de vorige generaties, de plek (lokale kerk, kruisbeelden) en de gemeenschap (jaarfeesten, Kerst- en Paasvieringen in verenigingsverband).

Toch betekent dit niet dat religieuze praktijken alleen uit lege rituelen bestaan en dat men zich daarbuiten vooral bezighoudt met alternatieve spiritualiteit. Integendeel. Veel mensen geloven, bidden, en willen zich verdiepen in de christelijke traditie. Dit kan met behulp van boeken en media, en ook katholieke instituten spelen hierop in. Juist de momenten waarop men de kerk ineens toch nodig heeft, worden door deze instituten aangegrepen om opnieuw inhoud te geven aan het ‘nominale’atholicisme.

Priesters en pastors moeten echter voorzichtig opereren. Sommigen zijn uiterst bedreven in het overbruggen van de veilige afstand die wordt gecreëerd tussen ‘de kerk’ en de sfeer van het vertrouwde. Vooral de dreiging van uitsluiting van de sacramenten kan de emoties hoog doen oplopen. Zeker wanneer dit zich afspeelt rondom het sterven en begraven van een dierbare.

‘Slechte pastoors’

Tijdens mijn onderzoek kwam ik vaak verhalen tegen over ‘slechte pastoors’. Althans, zo vatte ik die verhalen samen, omdat het steeds ging over een pastoor die zo’n slecht, ongevoelig, arrogant of sociaal onhandig mens was dat hij iemand de communie had geweigerd, of niet op het kerkhof wilde begraven, enzovoort. Wat is hier nu aan de hand?

Men zou denken dat mensen wel weten wat het ‘officiële standpunt’ is van de katholieke kerk. Dit is ook het standpunt van het bisdom: het is kiezen of delen. Dat er dan slechts een handjevol katholieken overblijft, is van minder belang dan de zuiverheid van de liturgie, de sacramenten en de leer. Uit de verhalen over ‘slechte pastoors’ blijkt echter dat men niet wil kiezen, en deze ‘keuze’ zelfs als immoreel beschouwt. De verhalen waarin mensen elkaar vol verontwaardiging vertelden over zo’n ‘slechte’ pastoor gingen er niet over dat hij ongelijk had. Ze gingen er niet over dat zijn opvatting van de sacramenten inging tegen de boodschap van het evangelie,

bijvoorbeeld, of dat de katholieke leer met betrekking tot de moraal zou moeten worden aangepast. Nee, ze gingen over hem als mens: een pastoor schiet tekort in menselijkheid wanneer hij mensen die naar eer en geweten zo goed mogelijk leven de sacramenten weigert. Een pastoor plaatst zich door zo'n actie nadrukkelijk buiten de vertrouwde sfeer waarin een zekere relationeel ingebedde consensus is gegroeid, waarin mensen elkaar vertrouwen als eerlijk, oprecht en liefdevol. De 'keus' waarvoor men zich gesteld ziet wordt daarom niet gezien als 'keus', maar als afwijzing van het leven dat men leidt. Zo'n afwijzing is juist zo pijnlijk wanneer die van een priester komt. Bovendien wordt daardoor de rituele cirkel van het leven verstoord.

Zeker voor de oudere generatie, die is opgegroeid in de tijd waarin weigering van de sacramenten welhaast gelijk stond met uitsluiting van de hemelpoort en van de gemeenschap van 'fatsoelijke mensen', is dit een belangrijk issue, en daarmee ook voor hun geliefden, die hen immers een goed heengaan toewensen, mét alle sacramenten. Hoewel het maar weinig voorkomt dat de sacramenten daadwerkelijk worden geweigerd, speelt het blijkbaar een grote rol in de verbeelding. Zo zijn de verhalen over 'slechte pastors' veelzeggend over de ambivalente relatie die men in Limburg nog steeds heeft ten opzichte van religieus gefundeerd gezag.

Tot slot

Zowel met betrekking tot alternatieve spiritualiteit als met betrekking tot het katholicisme speelt de ambivalente verhouding ten opzichte van religieus gefundeerde autoriteit een bepalende rol. Waar het alternatieve spiritualiteit betreft stelt men de relatie tot deze vorm van autoriteit veilig enerzijds door slechts via consumentisme dit repertoire te verkennen, anderzijds door de eigen vermogens te ontwikkelen. Ten opzichte van de katholieke kerk is de relatie nog ambivalenter en doortrokken van onuitgesproken scheidslijnen tussen 'het vertrouwde' en de kerk. Bovenal wenst men in de lokale gemeenschappen in Zuid-Limburg een vorm van religiositeit die zich makkelijk laat voegen in het domein van het vertrouwde, die de waarden die in dit domein gelden ondersteunt en manieren biedt om te reflecteren op de problemen die zich in dit domein voordoen.

Hoewel het zappende individu ogenschijnlijk ook in Limburg terrein wint, is dit individu sterk ingebed in familie- en lokale netwerken. Dit wordt vaak uitgedrukt door het blijven vasthouden aan een katholieke identiteit.

* Kim E. Knibbe, *Faith in the Familiar: Continuity and Change in Religious Practices and Moral Orientations in the South of Limburg, The Netherlands*, dissertatie Vrije Universiteit, Amsterdam 2007.

Tussen verveling en sensatie

Neo-evangelicale revitalisering

Johan Roeland¹

Zappen en zien. Het zijn twee momenten die ieder kent. Zappen is het voortdurend zoeken naar nieuwe belevingen. Wanneer we bijvoorbeeld naar de t.v. kijken is dat immers wat we met de afstandsbediening doen: het steeds opnieuw zoeken naar iets wat ons raakt, iets wat een beleving teweegbrengt. Daarbij speelt een medium – in dit voorbeeld een televisie – een rol: het biedt ons het zintuiglijke materiaal dat deze beleving oproept.

Zappen en zien kunnen ook als twee momenten van religiositeit worden gezien. In deze bijdrage betrek ik zappen en zien op neo-evangelicale jongeren: de jongeren van de EO-jongerendag, de jongeren die de jeugdkerken bevolken, de jongeren die in traditionele kerken een kleine evangelicale revolutie ontketenen. Veelal worden deze jongeren als zieners gezien die verschillen van de religieuze zappers waaruit het overgrote deel van de Nederlandse jongeren lijkt te bestaan. Verschillen in die zin, dat de neo-evangelicalen hun heil zouden zoeken in een homogene, eenduidige en voorgegeven vorm van orthodox-christelijke religiositeit. Echter, ook neo-evangelicale jongeren blijken te zappen. Ze zappen weliswaar nauwelijks op het vlak van geloofsinhoud en geloofsvoorstellingen, maar wel op het vlak van religieuze beleving.

Een belangrijke drijfveer voor jongeren om actief te zijn in de vele neo-evangelicale activiteiten die overal in Nederland aangeboden worden is, dat deze jongeren *beleving* zoeken, religieuze beleving wel te verstaan, die zij vinden in het neo-evangelicale milieu, waarin een breed scala aan media (of: vormen) wordt aangewend om deze religieuze beleving op te roepen. De mogelijkheden echter voor deze vormen om zo'n beleving op te roepen, lijken beperkt en kortstondig te zijn, wat maakt dat deze jongeren voortdurend zappen naar nieuwe of vernieuwde vormen. De vormen slagen met andere woorden slechts gedurende een bepaalde tijd in het oproepen van belevingen; na verloop van tijd worden de vormen als *saai* ervaren, en slaat de verveling toe. *Verveling* lijkt de keerzijde te zijn van belevingen. Het is deze wisselwerking tussen beleving en verveling die maakt dat religieuze vormen voortdurend afgewisseld worden, wat in belangrijke mate de dynamiek van neo-evangelicale bewegingen bepaalt.²

Ik begin met een kort veldwerkverslag van een neo-evangelicale worship viering.

De neo-evangelicale worship viering

Zaterdagochtend, 8 januari 2005. Ik parkeer mijn auto bij Nieuwoord, een verbouwde boerderij in Houten. Vandaag vindt daar de eerste *Impulse Your Faith*-dag plaats.

Impulse your Faith is een interkerkelijke organisatie van jonge christenen uit Houten,

die jongeren in Houten een *geloofsimpuls* wil geven en hen geestelijk wil vernieuwen in het geloof in God, zoals de website het formuleert.³

Binnengekomen word ik begroet door een aantal jongeren die ik ken uit de Houtense Protestantse gemeente en de Nederlands Gereformeerde Kerk, de beide traditionele kerken waarin mijn veldwerk hoofdzakelijk plaatsvindt. Vervolgens ga ik de grote ruimte binnen, die volledig geblindeerd en donker is. Alleen het podium met gitaren, een drumstel en een piano, licht op.

Als even later de ruimte is volgestroomd, begint de band te spelen. *Come, now is the time to worship! Come, now is the time to give your heart!* Iedereen zingt enthousiast mee. De meesten bewegen op de muziek, dansen, heffen hun handen omhoog of klappen. *Jesus, you alone shall be my first love. So I'll set my sights upon you, set my life upon your praise, never looking to another way. You alone will be my passion. Jesus, you will be my song. You will find me longing after you.* Het geluid staat hard; ik voel de muziek in mijn lijf. Dansende mensen om me heen. De spotlights op de muzikanten, en een verder donkere zaal. *Here I am to worship. Here I am to bow down. Here I am to say that you're my God. You're altogether lovely, altogether worthy, altogether wonderful to me.* Ik waan me bij een popconcert, al is alles intenser, vol overgave, en bepaald door een specifieke religieuze gerichtheid. Dit is worship, een fenomeen van alle eeuwen, en van allerlei religieuze bewegingen, maar nu in een verschijningsvorm die in alles doet denken aan een popconcert.

Tijdens mijn veldwerk ben ik op verschillende plekken getuige geweest van dergelijke *neo-evangelicale* worship-vieringen.⁴ Hier wil ik ingaan op wat in al deze contexten een centraal gegeven is: dat jongeren aangeven in deze vieringen, in de muziek en de setting, de *aanwezigheid* van God te ervaren.

De protestantse bemiddeling van God

Vanaf het vroegste oudtestamentische goddelijke woord 'ik ben', is de aanwezigheid van God een kernpunt geweest van de joods-christelijke religieuze traditie. De vraag *waarin* deze God aanwezig was, heeft echter verschillende antwoorden opgeleverd in de geschiedenis van het christendom. In een woord, een mens, een gebeuren, een teken, een beeld, een ding, een ervaring, een ritueel, een dienst, een instituut, een gebouw – het zijn een aantal vormen waarin God aanwezig kan zijn. Of, om het in andere woorden te zeggen: het zijn een aantal *media* en praktijken die het heilige bemiddelen, *zintuiglijk* present stellen, zodat het ervaarbaar, waarneembaar, denkbaar, aanspreekbaar, zichtbaar, voelbaar wordt.

Een medium stelt present. Het bemiddelt een andere werkelijkheid in vormen die deel uitmaken van onze werkelijkheid, zodat de andere werkelijkheid zelf deel uitmaakt van onze werkelijkheid. En met betrekking tot het christendom kunnen we zeggen: een religieus medium bemiddelt het transcendente, zodat het deel uitmaakt van onze immanente werkelijkheid. Zo belichaamt een icoon het transcendente als een beeld, zodat het zichtbaar wordt. Het idee of het begrip bemiddelt het transcendente,

zodat het denkbaar wordt. Materiële dingen en plaatsen kunnen bemiddelingen van het transcendente zijn, zodat het tastbaar wordt.⁵

Bemiddelingen zijn voor protestanten altijd problematisch zijn geweest. Protestanten hebben het eeuwenoude verbod op representatie, gij zult u geen gelijkenis maken, altijd hoog in het vaandel gedragen; zij waren beeldenstormers, die zich keerden tegen de representatie van het transcendente in een beeld. Protestanten bekritiseerden elke bemiddeling door het instituut kerk en haar vertegenwoordigers. Het protestantisme belichaamde de onttovering van de werkelijkheid, het keerde zich tegen de sacramentele rituelen, die een vorm van magische bemiddeling geworden waren.

Het is echter niet zo dat de religieuze praktijk van het protestantisme geen enkele vorm van bemiddeling kent. Het protestantisme heeft altijd veel nadruk gelegd op de bemiddeling van de bijbel als het Woord van God en het gesproken en gezongen woord als het medium waarmee dit Woord tot uitdrukking wordt gebracht. Niettemin heeft de nadruk op deze bemiddeling, uitgedrukt in het *sola scriptura*, ervoor gezorgd dat andere bemiddelingen voor de protestant altijd problematisch zijn geweest. Dit wordt met name zichtbaar in de traditionele kerkdienst: in de afwezigheid van beeld en voorstelling, in de functionaliteit en de inrichting van het kerkgebouw, en in de marginalisering van het ritueel. Alleen het Woord is een legitiem medium, en alles verwijst naar dit Woord: de architectuur van de kerk, de structuur van de kerkdienst, en de centrale plaats van de prediking van het Woord. Taal bemiddelt hier het transcendente: door het bespreekbaar te maken – spreken *over* God – of door uitdrukking te zijn van het spreken *van* God.

Verveling en sensatie

De nadruk op de prediking van het Woord en de religieuze praktijk van het luisteren heeft vorm gegeven aan een op het woord gerichte kerkdienst die vandaag de dag door jongeren als ‘saai’ wordt ervaren – om het woord te noemen dat door veel jongeren die ik gesproken heb in de mond wordt genomen. Dit oordeel heeft enerzijds betrekking op de wijze waarop het woord vorm krijgt. Het woord is namelijk niet per definitie een saai medium voor jongeren. Het woord kan wel degelijk aanspreken, wat blijkt uit de waardering van jongeren voor monologen en dialogen in film, cabaret en literatuur, en voor de lyrics van popsongs. Het betreft dan een taalgebruik dat aanspreekt, in beweging brengt, prikkelt en emoties oproept. Echter, de wijze waarop het woord vorm krijgt in lange, geleerde preken, die een *didactisch* of *zedelijk* doel dienen (vgl. Bell), met name het intellect aanspreken en zich vooral bedienen van descriptief en indicatief taalgebruik, spreekt jongeren niet aan - en niet zelden werden jongeren uit de reformatorische kerken met dergelijke preken geconfronteerd. Tegelijk treft het oordeel van saaiheid ook de woordgerichtheid van de protestantse kerkdienst als zodanig. De nadruk op het woord en op de praktijk van het luisteren is debet aan het saaie van de dienst: er is verder niet zo veel te beleven, in de zin dat het bredere sensorium, het

geheel van zintuigen, maar beperkt wordt aangesproken.

Het is deze taal van 'het saai vinden' en 'het niet ervaren' die duidt op een belangrijke verandering die zich de afgelopen decennia in onze cultuur voltrokken heeft. Onze cultuur is een cultuur van beleving geworden, waarin alles gewaardeerd wordt op de mate waarin iets een beleving op kan roepen (Schulze 1992 en Visser 1998). Wanneer die achterwege blijft, wordt iets als saai ervaren.

Maar wat is precies beleving? Het woord heeft namelijk nogal wat verschillende connotaties, zoals meemaken, ondervinden, ervaren, ondergaan en voelen. In dit verband begrijp ik beleving in de zin van *sensatie*: een intens gevoel dat tegelijkertijd zintuiglijk en emotioneel is, opgeroepen door een prikkeling van mijn zintuigen in het waarnemen van iets dat zich buiten mij bevindt.⁶ Als een zintuiglijk-emotionele ervaring gaat de sensatie verder dan een zintuiglijke ervaring als zodanig. Wij doen vele zintuiglijke ervaringen op waarvan we ons amper bewust zijn. Deze zijn weliswaar aanwezig voor ons bewustzijn, maar spelen slechts op de achtergrond een rol. Ik schrijf deze tekst met mijn laptop op schoot, terwijl ik op de bank in mijn woonkamer zit. Terwijl ik schrijf, nemen mijn zintuigen van alles waar. Mijn huid voelt koud aan op deze te koude zomeravond. Mijn lichaam voelt de textuur van de blouse die ik draag. Mijn vingers betasten het harde toetsenbord van mijn laptop. Mijn ogen nemen de letters op het scherm waar, maar ook de nabije omgeving van bank, tafel, dressoir, al ben ik me daar amper van bewust. Mijn oren vangen geluiden van buiten op; een late vogel, de vrachtwagens bij de melkfabriek, een koelkast die aanslaat. Ik neem met andere woorden van alles waar, maar niet alles is met dezelfde intensiteit aanwezig voor mijn bewustzijn. Het merendeel van wat ik waarneem blijft op de achtergrond; alleen datgene waarop ik mij focus, datgene wat volledig mijn aandacht heeft, treedt op de voorgrond van mijn bewustzijn. Een aandachtige zintuiglijke ervaring is echter nog geen sensatie. Pas als ik naar buiten loop ervaar ik een sensatie, bij de aanblik van een grote, bloedrode, volmaakt volle maan, die zojuist boven de polder achter mijn huis is verschenen. De maan boven de polder heeft mijn volle aandacht, maar meer dan dat: het tafereel raakt me. Het roept een gevoel van schoonheid op, dat geen afstandelijk oordeel blijft, maar innerlijk resoneert.

Het betreft hier een 'sensationale' ervaring van de natuur, maar we kunnen ons allerlei 'sensationale' ervaringen voorstellen die verschillen in de specifieke ervaring, intensiteit en datgene waar het betrekking op heeft: een landschap, een lege en verloren ruimte, een plastic zak die door de wind wordt voorbewogen (uit de film *American Beauty*), een massaal dance evenement dat gevoelens van verbondenheid, bevrijding en vitaliteit oproept, extreme sporten waarin een kick wordt gezocht, muziek, een film, een warm bad, etc. etc.⁷

De hedendaagse belevingscultuur is er één die gecultiveerd is rondom sensaties. Jongeren zijn bij uitstek de belichaming van deze cultuur van beleving. Dit wordt zichtbaar in hun fascinatie voor popular culture, mediagebruik, entertainment en

consumptie – domeinen waarin allerhande visuele, auditieve, en tactiele prikkels geboden worden die sensationele belevingen teweegbrengen. Jongeren zijn gefascineerd door de sensationele beleving. Het is een primaire verhoudingswijze geworden, die hen oriënteert in hun leven en hen informeert in de wijze waarop zij de dingen om hen heen waarderen.

Met betrekking tot religie brengt deze belevingscultuur een belangrijke consequentie met zich mee, namelijk dat van religie eenzelfde beleving gevraagd wordt – ook met betrekking tot de religieuze praktijk van de bemiddeling van het heilige. Wanneer deze beleving niet geboden wordt, is deze praktijk van bemiddeling al snel iets dat *verveling* oproept. En wanneer dit het geval is, is de praktijk van bemiddeling als zodanig – althans, vanuit het perspectief van deze jongeren – mislukt, aangezien de presentie van het heilige die beoogd wordt in de praktijk van het present stellen, niet voldoet aan de criteria aan de hand waarvan de presentie beoordeeld wordt. Het heilige is slechts als verwijzing aanwezig: er wordt gesproken over een God die ver blijft en niet ervaren wordt. Zoals een van de door mij geïnterviewde jongeren naar aanleiding van haar bezoek aan een kerkdienst zei: ‘Ik vind het zo moeilijk om me voor te stellen dat al deze mensen die hier zitten, dat zij hier God ontmoeten. Natuurlijk, God werkt overal, ook in deze kerk, maar het spreekt mij niet aan.’

Met de opkomst van een belevingscultuur die met name bij jongeren een belevingsoriëntatie genereert, is een religieuze bemiddeling van het heilige die niet appelleert aan de sensationele beleving, kwetsbaar. Dat geldt ook voor een protestantisme dat haar bemiddeling voornamelijk vorm geeft aan de hand van een talig medium (het woord) en een verbale praktijk (het luisteren naar het woord). Niet dat deze bemiddeling geen sensationele beleving op *kan* roepen; ik heb meerdere gelovigen gesproken die aangaven geraakt te zijn door de prediking. Niettemin is het oproepen van sensaties niet de *core business* van een protestantse dienst, die zich op de intellectuele of morele vorming van de gelovigen richt. Daarbij lijkt het woord in haar beschrijvende en verwijzende functie voor een generatie van jongeren die groot geworden zijn in een extreem prikkelende omgeving, in een representatiecrisis te verkeren: de taal voldoet veelal niet meer in het bemiddelen van het heilige, omdat zij als te afstandelijk en te middellijk wordt ervaren.

Als secularisatie beperkt wordt tot kerkverlating, speelt dit een belangrijke rol: veel jongeren hebben weinig meer met de kerk omdat het hen simpelweg niets meer doet, omdat het verveelt, of, om het op een andere manier te zeggen: omdat de kerk het transcendente niet bemiddelt in media die de beleving aanspreken. Veel jongeren ervaren niets van een transcendente aanwezigheid in de gevestigde kerken. En aangezien deze *ervaring* voor hen een doorslaggevende rol speelt, verdwijnen zij uit de kerken, of zoeken zij de beleving elders: in een andere kerk of religieuze beweging, of in andere vormen – en het neo-evangelicalisme is een voorbeeld van dat laatste.

Religieuze sensaties

Neo-evangelicalisme wordt wel als een vorm van revitalisering van het christendom gezien. Deze vitaliteit wordt dan vooral begrepen in het feit dat het jongeren aanspreekt, wat vooral wil zeggen dat het neo-evangelicalisme vormen biedt die beleefd worden, die sensaties oproepen. Het intrigerende is, dat deze beleving vooral gecreëerd wordt door middel van media die ontleend zijn aan de hedendaagse popular culture. De worship zoals ik die zojuist beschreven heb, is daar een voorbeeld van. Popmuziek, een popconcert-setting en sfeer, gecreëerd met spotlights, lichteffecten, speakers, podium en de aankleding van de ruimte, de dans, wisselingen in stijl (van ingetogen en rustig tot stevig en enthousiast): het zijn media die ingezet worden om sensaties op te roepen, waarbij auditieve, visuele en tactiele prikkels worden gegeven die een breed sensorium aanspreken. De sensaties die in worship bijeenkomsten worden opgeroepen, zijn sensaties waarvan ook in vergelijkbare niet-religieuze pop culture settings gewag wordt gemaakt: lichamelijke ervaringen als kippenvel en het gevoel warm te worden; de intens beleefde collectiviteit en 'effervescence' en emotionele gevoelens als blijdschap, rust en acceptatie.⁸ Kenmerkend voor de worship bijeenkomsten is, dat deze belevingen religieus geduid worden, in de zin dat de ervaringen die met deze vormen worden opgeroepen als manifestaties van het heilige worden gezien. Jongeren verwoorden deze belevingen veelal in de woorden 'aangeraakt worden door God' of 'God ontmoeten'.

Ten opzichte van het traditionele protestantisme brengt deze *sensationele* neo-evangelicale worship viering een aantal opvallende veranderingen met zich mee. Allereerst is er sprake van een verandering in vormen – de neo-evangelicale worship viering brengt 'seculiere' pop muziek en pop cultuur als religieuze media in de viering. De dominantie van het woord maakt plaats voor een dominantie van muziek; de praktijk van het luisteren maakt plaats voor een praktijk van een intense lichamelijke betrokkenheid. Deze verandering in vormen is echter niet enkel en alleen een verandering van een saaie naar een aantrekkelijke kerkdienst. Het brengt tevens een sensationeel type religiositeit in het protestantisme, een type dat de presentie van God vooral situeert in een onmiddellijke zintuiglijk-emotionele ervaring (het aangeraakt worden door God) en deze ervaring dan ook als het wezenlijke van het geloof en de kerkdienst begrijpt.

Routinisering en verveling

Om terug te komen op de thematiek van verveling: het moge duidelijk zijn dat de neo-evangelicale worship dienst de verveling van het Protestantisme doorbreekt door een sensationele dienst te bieden. Echter, de sensationele dienst is slechts een tijdelijke oplossing voor het probleem; verveling keert namelijk terug, en dat heeft alles te maken met de aard van de sensatie.

Voor neo-evangelicalen is God ten volle aanwezig voor zover Hij *beleefd* wordt. De keerzijde daarvan is, dat Hij minder aanwezig, latent aanwezig of zelfs afwezig is

op momenten dat Hij niet beleefd wordt. En deze keerzijde is onvermijdelijk, gegeven de beleving zelf. Immers, een sensationele beleving vervalt haast per definitie in gewoonte en het gewone verliest de eerste glans en begint te vervelen. Dat geldt ook voor de religieuze beleving. Het sensationele van deze beleving gaat verloren in het proces van routinisering, met als resultaat dat de religieuze media uiteindelijk niet meer voldoen in het oproepen van het transcendente.

De commerciële belevingsmarkt is intussen vertrouwd met deze dynamiek van beleving en verveling. Producenten zien zich genoodzaakt tot voortdurende vernieuwing van de producten als gevolg van de voortdurende zucht naar nieuwe sensaties, wat maakt dat entertainment, popular culture en producten met een ongelofelijke snelheid veranderen. Eenzelfde dynamiek – de dynamiek van de hype – bepaalt hedendaagse religieuze bewegingen die de sensatie zoeken, en dat geldt ook voor de neo-evangelicale beweging. Neo-evangelicale jongeren zoeken voortdurend naar nieuwe belevingen en nieuwe media die het transcendente op kunnen roepen, media die vervolgens ook weer uitgeput raken. En het is deze afwisseling van beleving en verveling die mijns inziens in belangrijke mate de dynamiek van hedendaagse religieuze bewegingen bepaalt, ook die van de neo-evangelicale beweging. Op het ogenblik dat de neo-evangelicale beweging de vormen en de belevingsoriëntatie van de hedendaagse belevingscultuur omarmt en een nieuw type religiositeit genereert in het protestantisme, internaliseert zij deze dynamiek van de belevingscultuur. Als gevolg daarvan treft neo-evangelicale activiteiten hetzelfde lot als ‘seculiere’ popular culture activiteiten. Zij gaan ofwel ten onder omdat het nieuwe eraf is en er niet vernieuwd wordt – en het heeft er alle schijn van dat dit het lot is van de vele jeugdkerken die de afgelopen jaren zijn opgekomen en nu al weer op hun retour zijn. Ofwel, zij vernieuwen en veranderen voortdurend, zoekend naar nieuwe vormen die opnieuw religieuze sensaties oproepen – en de EO jongerendag is daar wellicht het beste voorbeeld van, aangezien die elk jaar weer hipper, overweldigender en sensationeler is.

Neo-evangelicale jongeren zijn zappers, omdat zij voortdurend zoeken naar nieuwe religieuze sensaties, en het neo-evangelicalisme is een beweging waarin voortdurend naar nieuwe media wordt gezocht die tegemoet komen aan het zappen van deze jongeren. Het neo-evangelicalisme heeft de sensationele beleving in het protestantisme gebracht, en tegelijkertijd de dynamiek van de hype. Het neo-evangelicalisme heeft het Protestantisme in die zin niet alleen een ander gezicht, maar ook een *voortdurend veranderend* gezicht gegeven.

Aantekeningen

1. Met dank aan drie meelezers: Martineke Evers, Aaldert Gooijer en Gert-Jan de Pender.
2. De relatie tussen beleving en verveling is vaker besproken, recentelijk nog door Awee Prins. Zie ook Visser.
3. Zie www.impulseyourfaith.nl.
4. Godsdienstonderzoeker Marc Shibley definieert neo-evangelicalisme (of 'new-style evangelicalism') als 'a theologically conservative evangelicalism which embraces a contemporary cultural style' (Shibley 1996; zie ook Miller 1997). Met het voorvoegsel 'neo' wordt dit 'world-affirming' evangelicalisme onderscheiden van conservatieve, 'world-rejecting' vormen van evangelicalisme.
5. Zie Meyer over de rol van media in de religieuze bemiddeling van het transcendente. In dit artikel leun ik sterk op haar benadering van religie als praktijk van bemiddeling.
6. Twee opmerkingen over het begrip sensatie. Allereerst: hoewel ik het begrip sensatie (met name ook in relatie tot religie) ontleend heb aan Meyer, wijkt mijn definitie van dit begrip enigszins af van haar definitie, wanneer zij onderscheid maakt tussen sensaties als 'feelings' en 'zintuiglijke ervaringen' (Meyer, 41). Ten tweede: in het Nederlands kan het begrip sensatie verwijzen naar enerzijds een zintuiglijk-emotionele gewaarwording, en anderzijds naar het sensationele, zoals we het begrip gebruiken in de woorden 'sensatieblad', 'sensatiepers', en 'sensatieverhaal', of in de uitdrukking 'seks, spanning en sensatie'. In dit tweede gebruik van het woord klinken connotaties als opschudding, vermaak, en roddel mee. Hier gebruik ik het woord 'sensatie' in de eerste betekenis.
7. Overigens noemt de winkelketen Rituals een 'lekker bad' als voorbeeld van iets wat je intens kunt beleven. 'Geluk zit in het detail. Het begint bij je goed voelen, bij het intens beleven van gewone dingen. Het is onze passie om van al die dagelijkse routines weer kleine bijzondere rituelen te maken. Gewoon weer even stil staan en genieten van een lekker bad, een kop thee of een bijzondere massage. Zo voelt speciaal weer echt speciaal. Voor het geluk van elke dag.' (www.rituals.com; 1 augustus 2007). Dit is een goed voorbeeld van de commercialisering van de sensatie. In advertising en producten speelt de sensatie die het product op kan roepen een grote rol. Schulze stelt dat juist de hedendaagse consumptiemarkt een 'Erlebnismarkt' is geworden, waar producten niet langer op hun doelmatigheid, maar op hun belevingswaarde worden gewaardeerd (Schulze 1992).
8. Het begrip 'effervescence' betekent zoveel als borreling of bruising, woorden die in ons dagelijks taalgebruik zelden gebruikt worden. Het begrip is afkomstig van de socioloog Emile Durkheim, die het gebruikte om het energieke en het extatische karakter van bepaalde religieuze gemeenschappen te beschrijven (zie Maffesoli, Olaveson).

Literatuur

- Bell, C. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford [etc]: Oxford University Press.
- Maffesoli, M. 1996. *The Time of the Tribes*. London [etc]: Sage.
- Meyer, B. 2006. *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power matter in the Study of Contemporary Religion*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Miller, D.E. 1997. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Olaveson, T. 2003. 'Connectedness' and the rave experience. Rave as new religious movement? In *Rave Culture and Religion*, ed. Graham St. John, 85-106. London, New York: Routledge.
- Prins, A. 2007. *Uit verveling*. Kampen: Klement.
- Schulze, G. 1992. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt, New York: Campus.
- Shibley, Mark A. 1996. *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*. Columbia [SC]: University of South Carolina Press.
- Visser, Gerard. 1998. *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen: Sun.

Subjectivering en de ‘leegte’ van het ritueel

Peter Versteeg

Een van de meest opvallende ontwikkelingen op het gebied van religie en levensbeschouwing in de laatste twintig jaar, in ieder geval in Nederland, is de sterke belangstelling voor het ritueel. Sommige onderzoekers spreken in dit verband zelfs van een overvloed aan ritueel (Lukken 1999), doelend op de veelheid aan beschikbare rituele vormen en de grote bereidheid van mensen om deze op een persoonlijke manier toe te eigenen. Dat het ritueel geen uitsluitend religieus verschijnsel is, wordt eens te meer duidelijk wanneer we de verscheidenheid aan rituele repertoires zien. Er zijn voorbeelden te over wanneer wij kijken naar verschijnselen als stille tochten en rituelen rond rampen, maar we ontdekken het ook in de wijze waarop mensen momenten markeren rond geboorte, relatievorming en dood. Een groeiende groep ongebonden rituele ondernemers helpt deze mensen om dat op een geheel eigen wijze te doen, niet zelden puttend uit verschillende repertoires (voorbeelden zijn *Rent a Priest* en *Moeder Overste*). Een belangrijke eigenschap van deze rituele innovatie is dan ook het autonome karakter van deze nieuwe vormen; ze verwijzen weliswaar vaak naar religieuze tradities, maar zijn meestal niet begrensd door deze tradities. Wat in het oog springt is de relatieve vanzelfsprekendheid waarmee nieuwe ‘formats’ zijn ontstaan en worden gebruikt (bijv. als respons op ‘zinloos geweld’ of de dood van een idool), alsmede de drang van mensen om door middel van een ritueel uitdrukking te geven aan persoonlijke gebeurtenissen. Interessant is dat deze formats worden gezien als eigen en persoonlijk, terwijl het feitelijk nieuwe sociale vormen zijn die dus gedeeld worden met anderen. Bekeken vanuit het thema ‘Zappen en zien’ hebben we hier te maken met uitgesproken zap-gedrag: het consumeren van op zichzelf staande en uiteenlopende rituele vormen waarmee mensen het moment willen dramatiseren.

Hoewel het bovengenoemde betrekking heeft op het ritueel in de ‘seculiere’ ruimte, is er ook binnen de christelijke context sprake van een verhoogde belangstelling voor rituele vormen. Binnen kerken ontwikkelen zich verschillende liturgische repertoires, die enerzijds het traditionele ritueel als uitgangspunt hebben, maar anderzijds aansluiten bij andere liturgische stromingen. De liturgische participatie van gelovigen is in de laatste decennia groter geworden, waarmee ook de mogelijkheden voor rituele vormgeving zijn vergroot. Niet alleen krijgen verschillende typen beleving, van evangelicaal tot oecumenisch, steeds meer hun eigen liturgische kader, maar ook wordt het gebruikelijk om rituele praxis als een gesubjectiveerde context te zien waarin mensen hun persoonlijke beleving kunnen uiten. Zo krijgen pastores in toenemende mate te maken met nabestaanden die nadrukkelijk vragen om een persoonlijke liturgische invulling van begrafenisdiensten, niet zelden afwijkend van het gebruikelijke repertoire. Het kan

voorkomen dat een protestantse predikant op verzoek van een overleden gemeentelid een katholiek getinte uitvaartdienst leidt of moet onderhandelen over de vraag of een lied van Marco Borsato in een christelijke uitvaartliturgie past. Een ander voorbeeld is de opkomst van speciale diensten binnen kerken waarin mensen uitgenodigd worden om door middel van verschillende praktijken hun eigen queeste van bezinning te volgen. De populariteit van spiritualiteit, voorgesteld als de zuivere ervaringsgerichte kern van de religieuze traditie die persoonlijk ontdekt kan worden, speelt hierin een belangrijke rol.

Een verschil met het ritueel in de ‘seculiere’ ruimte is dat christelijke liturgie nadrukkelijk inspiratie en ijkpunten zoekt in liturgische tradities. Maar waar het ritueel steeds meer wordt gezien als een voertuig voor persoonlijke beleving en expressie is er zeker sprake van een resonans tussen het seculiere en christelijke ritueel. We zouden kunnen zeggen dat de rol van het ritueel sterker gedefinieerd wordt vanuit de individuele beleving van mensen.

In dit artikel wil ik verder kijken naar de gevolgen van deze subjectivering van rituele praxis in een christelijke context. Dit zal ik illustreren aan de hand van een voorbeeld uit hedendaagse christelijke spiritualiteit.

Ritueel en betekenisgeving

De relatie tussen ritueel en betekenis is tamelijk gecompliceerd. In zichzelf wordt het ritueel meestal opgevat als betekenisloos; betekenis is afhankelijk van een bepaalde religieuze context met een bepaalde geschiedenis. De context is bepalend voor betekenisgeving, met name voor het handhaven van een bepaalde interpretatie van de praxis en daarmee de ruimte die gegeven wordt aan betekenisgeving door participanten in het ritueel. Een duidelijk voorbeeld is te vinden in de verschillende interpretaties van de ‘brood-en-wijn viering’ binnen verschillende christelijke gemeenschappen. Betekenis moet in dit verband echter niet opgevat worden als een verbale duiding van een rituele praktijk, als een verwijzing naar een achterliggend verhaal. In veel gevallen is betekenis in relatie tot ritueel impliciet, omdat de handeling niet om een verklaring of nadere reflectie vraagt. Waar dit wel gebeurt en verwijzing plaatsvindt, vallen betrokkenen terug op een uitleg die binnen de betreffende rituele context gebruikelijk of geldig is. Fenomenologisch geïnspireerde onderzoekers laten dan ook zien dat ‘betekenis’ in ritueel veel vaker wijst op een ervaring die als zinvol wordt beleefd door betrokkenen zonder dat daar woorden aan gegeven (kunnen) worden (zie Stringer 1999). Taal, handeling en ervaring vallen niet samen en zijn van een verschillende orde. De keerzijde van deze verborgenheid van de rituele ervaring is de leegte die de handelingen zelf in zich dragen, waardoor een veelheid aan betekenissen in mogelijkheid aanwezig is. In een in religieuze en culturele zin pluraliserende context wordt deze mogelijkheid verder uitgebuit. De belangstelling voor het ritueel sluit daarmee aan bij een romantisch ethos van zelf-expressie en ervaring.

Liturgie als respons

Liturgie kan wel vertaald worden als ‘het werk van het volk’. Als zodanig kan liturgie opgevat worden als een responsieve handeling tegenover datgene wat in een groep als heilig wordt beschouwd. Typerend voor de christelijke liturgie is dat zij op zijn minst refereert aan een verhaal. Met name in het protestantisme, waarin expliciete betekenisgeving een centrale plaats heeft in het geloof, is de verwijzing naar de boodschap belangrijk. Het heilige wordt voorgesteld in het verhaal en binnen de rituele context verbinden mensen zich met dit verhaal en daarmee met het heilige. Dit kan heel concreet zijn door de wisselwerking van verhalen en luisteren, bidden en zingen, maar ook in de handelingen van doop en brood-en-wijn, is de veronderstelling dat er een verbinding wordt gemaakt met een boodschap. Als het echter zo is dat religiositeit een meer subjectieve strekking krijgt, dat wil zeggen dat religiositeit steeds meer uitgaat van persoonlijke voorkeur, expressie van het zelf en de vervulling van het persoonlijke leven, kunnen we ons afvragen welke respons zichtbaar wordt. Door de emancipatie van gelovigen die zelfstandig hun inspiratie willen vormgeven lijkt deze theologische verbinding tussen verhaal en liturgie steeds minder vanzelfsprekend te worden. De liturgiewetenschapper Marcel Barnard (2006) merkt op dat de ‘liturgie in ballingschap’, dat is de liturgie die vorm krijgt in bijzondere situaties zoals binnen de krijgsmacht of de gevangenis, de normale situatie is geworden. Vaste vormen zijn minder belangrijk, maar daarentegen is de wisselwerking tussen ritueel en participanten bepalend. Liturgie laat de specifieke context van betrokkenen weerklinken. Het gevolg van deze ontwikkeling is dat het rituele centrum waarin het heil zich afspeelt verdwijnt en steeds opnieuw beleefd en geïnterpreteerd wordt door wisselende groepen gelijkgezinden, maar hierdoor in toenemende mate ook sterker geïndividualiseerd raakt. Het individu heeft de groep weliswaar nodig om samen iets te kunnen beleven, maar deze beleving en daarmee ook haar sociale karakter zullen tijdelijk zijn. Als zodanig betekent dit verdwijnen van het rituele middelpunt een decentrerende van het christelijke verhaal. Wanneer het heilige niet meer op deze manier kan worden voorgesteld, betekent dit dat de liturgie als responsieve praktijk omgedraaid wordt. De leegte van het rituele centrum wordt nu ten volle aanvaard en toegeëigend. Het is nu de ruimte van de liturgie zelf die antwoord geeft op de vragen van de deelnemers, als een echo van het heilige dat immanent geworden is.

Subjectivering en ritueel

Nu kan tegen het bovenstaande het nodige ingebracht worden. Het is zeker niet zo dat in kerken de liturgie geheel wordt geherdefinieerd als gevolg van de interesse in persoonlijke spiritualiteit en daarmee de subjectivering van religieuze betrokkenheid. Er blijft sprake van liturgische continuïteit en kerken slagen er in veel gevallen in om handeling en verhaal met elkaar te blijven verbinden. Echter, zelfs als er in kerkelijke gemeenschappen in liturgisch opzicht weinig lijkt te veranderen, kan de betekenis en

beleving van de liturgie bij gelovigen wel verschuiven. Zoals de ritueel-onderzoeker Catherine Bell (1997:190) opmerkt, zien veel gelovigen die zich thuis voelen in de traditionele protestantse of katholieke kerken het kerkelijk ritueel steeds vaker in het teken van de ontwikkeling van een persoonlijke spiritualiteit en veel minder als de uitdrukking van traditionele waarden. Zoals eerder gezegd vallen vorm en inhoud niet samen, maar de oude vorm kan op een nieuwe manier beleefd worden. Het is veelzeggend dat Bell deze ontwikkeling plaatst in een verschuiving van religiositeit die gericht is op 'morele hervorming', naar een vorm die de ontwikkeling van persoonlijke spiritualiteit als hoogste doel heeft. Waar het eerste type religiositeit aan het ritueel vooral een didactische werking toeschrijft met als bedoeling een gemeenschap van mensen innerlijk te vormen en hervormen, ziet het tweede type religiositeit in het ritueel vooral een instrumentele toepassing waarmee de eigen beleving wordt verkend en uitgedrukt. Het is daarom niet verwonderlijk dat juist in verschillende vormen van spiritualiteit de band tussen handeling en verhaal speelser en individueler is dan in de gevestigde liturgie. Vanwege het eigen en meer inclusieve karakter van spiritualiteit betekent dit in zekere zin een uitvergroting van processen van rituele verandering, maar daarmee biedt het, bij wijze van spreken als een 'extreme case' juist een duidelijke illustratie van de decentrerende van het ritueel. Dit wordt het meest zichtbaar in meditatievormen zoals we die in christelijke spiritualiteit aantreffen.

Adem en geest

Spiritualiteit kunnen we in heel veel verschillende gedaanten aantreffen in de kerken, maar een van meest interessante vormen is de wijze waarop spiritualiteit vorm krijgt in christelijke spirituele centra (Versteeg 2007). Deze centra voor spirituele ontwikkeling hebben meestal een achtergrond in katholieke orden, zoals de jezuïeten of franciscanen (bijv. het Ignatiushuis en La Verna, beiden in Amsterdam), maar zij zijn grotendeels zelfstandig ten opzichte van de kerken. Spirituele centra kennen een aanbod van cursussen en activiteiten op tal van gebieden gericht op bezinning en verdieping. We zouden ze kunnen zien als christelijke tegenhangers van soortgelijke centra die zich bezighouden met alternatieve spiritualiteit of boeddhisme. Christelijke inspiratie is dan ook heel wezenlijk binnen het aanbod van spirituele centra, maar tegelijkertijd kenmerken zij zich door een grote openheid jegens andere religieuze tradities. Meditatie, in groepen begeleid door een meditatieleider, vormt een centrale activiteit en wordt gezien als een belangrijke manier om zelfbewustzijn te ontwikkelen en kracht te ontvangen.

Hoewel meditatieoefeningen in een kader kunnen staan van een inspirerende tekst of een geleide fantasie, vormt ademhaling de basis van meditatie. Ademhaling is het oriëntatiepunt, waardoor de oefening een sterk lichamelijk bewustzijn teweegbrengt. Dit is effectief omdat het de aandacht naar binnen richt. Op deze manier wordt de meditatie-ervaring een persoonlijke beleving. Het gaat niet om een abstracte evaluatie van dingen die zich buiten het innerlijk afspelen, maar het gaat in meditatie om het

aandacht geven aan de dingen die zich voor de deelnemer op dat moment voordoen. Aandacht is een doel op zich, waarmee een verbinding wordt gelegd tussen de wereld buiten en het innerlijk van de deelnemer. Er is in het moment van de ervaring geen oordeel over dat wat zich voordoet; het gaat in de eerste plaats om het ervaren zelf, als het aanvaarden van 'dat wat zich aandient'. Aanvaarden en niet oordelen betekent ook dat er geen wezenlijk onderscheid gemaakt wordt tussen verschillende ervaringen, hoe triviaal, gelukzalig of pijnlijk deze ook kunnen zijn. Iedere ervaring heeft de persoon iets te zeggen doordat het een verbinding maakt tussen 'buiten' en 'binnen'. Wanneer bijv. de omlijsting van een meditatie een bijbelgedeelte is, gaat het er in de eerste plaats om dat de deelnemers dit op hun eigen manier inleven. Hoewel het ritueel gezamenlijk is, is de toepassing, de inleving, veel persoonlijker en daarmee ook gefragmenteerder. Een exegese is hier niet de bedoeling, behalve op een subjectieve manier. Anders dan het traditionele liturgische kader waarin het ritueel een verhaal veronderstelt, ontstaat in meditatie het verhaal vanuit de individuele meditatie-ervaring. De tekst volstaat als inspiratie, waardoor mensen op verschillende manieren geraakt kunnen worden. Het is alsof de 'leegte' van het ritueel in meditatie ten volle herkend en aanvaard wordt. Meditatie als ritueel vormt zo een hermeneutische ruimte waarin woorden ingeleefd worden en tot symbolen worden van een persoonlijke beleving (Versteeg 2007:109).

Kijken wij verder naar ademhaling als basis van meditatie dan valt op hoezeer dit samenvalt met de ervaring van deelnemers. De eenheid tussen adem en ervaring wordt bewust gezocht, omdat hierdoor de aandacht werkelijk verinnerlijkt wordt. Op een associatieve manier worden in- en uitademen dan ook voorgesteld als het contact maken tussen het lijf en datgene wat het lijf leven schenkt. Ook kunnen daarin beelden gebruikt worden van de adem als een beweging tussen 'boven en beneden'. De aanwijzingen in meditatie zijn impliciet en toch is het duidelijk dat in de oefeningen een verwantschap tussen adem en geest naar voren komt. De aanname dat mensen spiritueel groeien door met aandacht adem te halen laat dit ook zien. Maar de verwantschap tussen adem en geest wordt nog dieper gepeild, vanuit de bijbelse gedachte dat de menselijke geest door de geest van God wordt ingeblazen en deze beiden zo met elkaar verbonden zijn. Er bestaat dus een associatieve verbinding tussen adem, levensgeest en God. Deze verbinding wordt op een onmiddellijke manier voorgesteld en bijna letterlijk ingegeven. Zo wordt de adem ontdekt als het middelpunt van de mens, waar zich het mysterie van leven bevindt. We leven door in te ademen, door iets te ontvangen dat zich buiten ons bevindt, iets dat ons omringt. Deze adem bewoont ons en wordt deel van ons, voor een ogenblik, totdat we hem weer uitademen. Het is niet moeilijk om de mystieke kwaliteit van deze voorstelling te zien, maar het interessante is dat het een mystiek is die begint in het lichaam. De ademhalingsoefening verbindt de individuele lijfelijke werkelijkheid met de materiële werkelijkheid buiten ons, een werkelijkheid waarvan wij afhankelijk zijn om te kunnen leven, en die gethematiseerd wordt als een in essentie spirituele werkelijkheid: de adem van God.¹

De 'leegte' als gegeven

Opmerkelijk in dit voorbeeld van meditatie is dat het gaat om een praktijk en niet om een theorie die overgedragen wordt. Vandaar dat ik hier bewust spreek van een associatieve verbinding, omdat we hier niet te maken hebben met een uitgewerkte en beschreven theologie, maar met een vorm van religieuze verbeelding die pas haar werking en betekenis krijgt in bepaalde oefeningen. Zo wordt een lichaamstechniek geobjectiveerd als religieuze ervaring en de lichaamsbeleving wordt zelf het middelpunt van het ritueel. Het bijzondere van deze spiritualiteit is dat het natuurlijke van de ademhaling niet wordt ontkend, maar dat het juist de mogelijkheid openlaat om een spirituele dimensie te ontdekken in het meest basale van de mens.

Nu is het zeker niet zo dat in deze of andere vormen van christelijke meditatie alles beleefd kan worden. Net als gevestigde religie kent ook spiritualiteit een eigen verhaal. Er is een visie en inbedding in een bepaalde traditie waartoe betrokkenen zich moeten verhouden. Ook kent spiritualiteit een eigen taalveld waarbinnen ervaringen gecommuniceerd worden. Deelnemers kunnen zich hier niet helemaal aan onttrekken en zullen hun eigen betrokkenheid ook in termen van spirituele ontwikkeling uitdrukken. Een verschil met traditionele religie is echter dat in spiritualiteit de individuele zoektocht uitgangspunt is van het verhaal. Anders dan in de kerkelijke liturgie, waar de handelingen altijd moeten verwijzen naar een centrale boodschap en intentie, is hier de 'leegte' van het ritueel een gegeven. Dat maakt de ruimte om dingen op een individuele manier te beleven groter, vooral omdat deze ruimte in concrete zin bestaat uit een handeling die wordt ondergaan met minimale aanwijzingen. Als rituele handeling is het zelfs niet specifiek christelijk te noemen. De thematisering van een meditatie-ervaring blijkt in de praktijk dan ook heel verschillend te zijn. Voor sommige deelnemers betekent het niets meer dan een ontspanningsoefening, voor anderen is meditatie een alternatieve liturgie.

Afsluiting

Het lijkt wellicht wat ver te voeren om de verschillende vormen van veranderend ritueel die hier besproken zijn in hetzelfde licht te zien. Toch is het minder vreemd dan het lijkt, omdat zowel de rituele wildgroei als de voortschrijdende liturgische veelkleurigheid in kerken te begrijpen zijn als ontwikkelingen waarin ritueel en betekenis steeds minder een gedeelde verbinding hebben. Wel ontstaan nieuwe rituele formats, zoals bijv. stille tochten, die intuïtief door grote groepen mensen begrepen en toegeëigend worden, maar die bestaan bij de gratie van een zelfde vacuüm. Liturgische pluriformiteit in de verschillende kerken wijst daarentegen op een democratisering en subjectivering van de zingeving van doorsnee gelovigen, maar daarmee ook op het verdwijnen van een gezaghebbende duiding van geloof en beleving. Het voorbeeld van christelijke meditatie maakt echter duidelijk dat de subjectieve beleving ook een uitgangspunt kan zijn voor nieuwe betekenissen die naast elkaar kunnen bestaan. De 'leegte' heeft het laatste woord.

* Dit doet sterk denken aan een soortgelijke holistische beleving, waarin handeling, ervaring en betekenis samenvallen, welke we tegenkomen bij bepaalde beoefenaars van yoga. Dit wordt beschreven door Sabine Henrichsen-Schrems, die aan de Universität Bremen een proefschrift voorbereid over yoga als zingeving in Duitsland (werktitel: *Pathways to Yoga – Yoga Pathways*). Haar informanten beschrijven ademhalingsoefeningen als ervaringen van ‘overgave’ en ‘vertrouwen’.

Literatuur

- Barnard, Marcel, *Liturgie voorbij de Liturgische Beweging: Over ‘Praise and Worship’, Thomasvieringen, kerkdiensten in migrantenkerken en ritualiteit op het internet*, Zoetermeer: Meinema, 2006.
- Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Lukken, Gerard, *Rituelen in overvloed: Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn: Gooi & Sticht, 1999.
- Stringer, Martin, *On the Perception of Worship*, Birmingham: University of Birmingham Press.
- Versteeg, Peter, ‘Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in the Netherlands’, in: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 101-114.